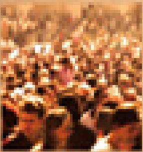
Modern Ulus

Devlet



Ali Bulaç

Modern
Ulus Devlet

Ali BULAÇ

Yazar; 10 Mart 1951 Mardin doğumlu. İlk ve orta öğrenimini Mardin'de tamamladıktan sonra, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü (1975) ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi (1980). Bir süre *Fikir ve Sanatta Hareket* dergisinde çalıştıktan sonra aylık *Düşünce* (1976-80) dergisini çıkardı. İnsan Yayınevi'nin genel yayın yönetmenliğini (1984), *Zaman* gazetesinin kurucuları arasında yer alarak İstanbul temsilciliğini (1986-87), *Kitap Dergisi*'nin genel yayın yönetmenliğini (1988'den itibaren) yaptı.

Çağdaş İslâm dünyası, düşünce sorunları, toplumsal değişme ve yenileşme gibi konulardaki araştırma ve incelemeleriyle tanınmıştır. Deneme, eleştiri, inceleme ve araştırma yazıları *Hareket* (1973), *İslâm Medeniyeti* (1974), *Tohum* (1973), *Sur* (1973), *Düşünce* (1976, 80), *Tevhid* (1979), *Hicret* (1979), *Mavera* (1986), *Yeni Zemin, Nehir, Bilgi ve Hikmet* dergileri ile *Millî Gazete* (1976), *Yeni Şafak* ve *Zaman* gazetelerinde yayımlandı. *İnsanın Özgürlük Arayışı* adlı eseriyle fikir dalında Türkiye Yazarlar Birliği Ödülünü (1988), Özel Feza Anadolu İletişim Meslek Lisesi'nin "Yılın Sosyal Siyasal Analizi Yazarı" Ödülünü (2005) aldı. Hâlen Zaman ve Today's Zaman Gazetesi'nde köşe yazarlığı yapmaktadır.

Modern
Ulus Devlet

Ali BULAÇ

MODERN ULUS DEVLET

Editör
Zühdü MERCAN

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
978-975-6079-66-9

Yayın Numarası
60

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası
Sarnıç Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir / İZMİR
Tel: (0232) 252 20 96
Ağustos 2007

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi
Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 00 Faks: (0212) 444 85 96

Işık Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Sekizinci Bölüm

ALTERNATİF BİR ARAYIŞ: MEDİNE VESİKASI

Dokuzuncu Bölüm

AKTÜEL BİR TARTIŞMA: İSLÂM, SİVİL TOPLUM VE İKTİDAR

Onuncu Bölüm

YENİ BİR ÖRGÜTLENME MODELİ - YENİ BİR DÜNYA

ÖNSÖZ

Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salat ve selam son elçisi Hz. Peygamber'in, onun temiz ev halkı, şerefli ashabı ve onun gösterdiği yolu izleyenlerin üzerine olsun.

Özellikle Sovyet sisteminin çökmesinden sonra dünyamızın yepyeni ve eskisinden hayli farklı bir kriz dönemine girdiğini kabul etmeyenlerin sayısı çok değil. Bir anda hiç umulmadık şiddette ve yaygınlıkta başgösteren dinî ve etnik çatışmalar ile hemen hemen her ülkeyi derinden rahatsız eden "toplum"sal huzursuzluklar, herkesin değilse bile çoğu insanın dikkatini büyük düşkırıklığı ve acılarla yaşamakta olduğumuz zamanın ruhu üzerine çekti. Birkaç sene içinde dört ana ve 23 ara kriz bölgesinin yanında 80 potansiyel kriz bölgesinin teşekkül etmiş olması, dünyamızı derin bir belirsizliğe, anlamlandırılması güç bir kaosa ve bunun sebep olduğu yaygın bir karamsarlığa sürüklüyor. Öyle anlaşılıyor ki, modern hayatın vaadettiği "yeryüzü Cenneti"ni kurma hayali şimdi çok gerilerde kaldı. Kimlikler alanında yaşanan patlama, farklı grupların "başkaları"na ilişkin değişen tutumları, sorunun çok daha derinlerde olduğunu göstermeye yetiyor.

Bu çalışma boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, bizce sorunun temelinde kendini tüketen modernlik ve bunun tarihsel bir kategorisi olan ulus devlet yatmaktadır. Şu anda adına "Modern Ulus Devlet" dediğimiz bu fenomen iki ana sorunla yüzyüze gelmiş bulunmaktadır: İlki, "birey" durumuna düşürdüğü insana ve çeşitli sosyal gruplara özerk ve özgür alan bırakmaması, giderek etkisi ve kapsamı artan bir totalitarizmle bütün

hayat alanlarına nüfuz etmesi; diğeri, merkezi "kültür" tarafından tanımlanan, "toplum" ve "ulus" kategorileri içinde eritilmek istenen, fakat yeniden bir arayışa giren ve bu amaçla başkaldıran çok sayıda kimliği, farklı dini ve etnisiteyi bir arada yaşatma konusunda çaresizliğe düşmesi.

Her iki soruya da modernliğin verdiği cevaplar yetersiz ve tatminkâr olmaktan uzak görünmektedir. Bu durumda farklı referanslara dönüp arayışı farklı yollarda sürdürmekten başka çare yok.

İslâm, muhtemel bütün seçenekler içinde en güçlü seçenek olma özelliğiyle öne çıkıyor. Ancak İslâm'ı modern zamanların diline tercüme eden İslâmî akımlar ve İslâmcılar açısından da bir sorun var: Acaba bu sözünü ettiğimiz akımlar ve sözcüleri, hangi ölçülerde modernitenin içine sindiği verili dünyadan "farklı bir dünya" tasarlıyorlar?

İşte bu kitap bir yandan modern ulus devlet'i, öte yandan "modern olana çok yatkın ve yer yer modernist İslâmcı" bakış açısının konuya yaklaşımını ele almak, yeni sorular sormak ve verimli bir tartışma ortamına zemin hazırlamak amacıyla kaleme alındı. İslâm-siyaset-iktidar ilişkisi, modern devlet, ümmet, ulusçuluk, sivil toplum, Medine Vesikası, hilafet, millet, demokrasi, laiklik, kültür, ulus, toplum, kamu, kamusal hayat, bu çalışmanın anahtar terimlerini teşkil etmektedir.

Yazarının sorunu kökten çözme gibi bir iddiası yok; zaten böyle bir şey olamaz. Ancak sorunun vaz'edilmesinde ve yeni yaklaşımların denenmesinde bir katkı sağlama arzu ve ümidi var. Bununsa ne kadar başarıldığını okuyucular ve zaman gösterecektir.

Çaba bizden, başarı Allah'tandır...

Ali BULAÇ

Birinci Bölüm

İSLÂM, DEVLET VE ÜMMET

İSLÂM, DEVLET VE ÜMMET

Yirminci yüzyılın son yıllarında ve dünyanın çeşitli coğrafyalarında birdenbire ve hiç beklenmeyen bir tarzda “kriz bölgeleri” teşekkül etti. Sovyet sisteminin yıkıldığı ilk günlerin genel konjonktüründe Batının belli başlı merkezlerinden esen rüzgârların etkisinde bütün dünyanın, refah ve barışın her yerde korunacağı yeni bir döneme, Yeni Dünya Düzeni’ne girdiği yolunda yaygın bir inanış vardı. Bir anda herkes iyimser duygulara kapılarak, Batının pompaladığı ideallerin gerçekleşme zamanının geldiğini düşünmeye ve bunu dile getirmeye başlamıştı. Öyle ki Japon asıllı Francis Fukuyama, artık ideolojiler döneminin kapandığını, insanın liberalizmin zaferini tattığı bu süreçte “tarihin sonu”na ve “son insan”a gelindiğini ilan ediyordu.

Ne var ki bütün bunların iyimserlik duygularını da aşan birer illüzyon olduğunu anlamak için fazlaca beklemek gerekmedi. Bir anda Balkanlar’da başlayan çatışmaları, Kafkasya’dakiler izledi; ardından Tacikistan, Afganistan ve Hind yarımkıtasında farklı dinî ve etnik gruplar birbirlerinin kanını akıtmak için silaha sarıldı. Önceleri coğrafyanın neresinde olduğu bilinmeyen Ruanda’da birkaç hafta içinde yüzbinlerce insan en vahşiyane yöntemlerle katledildi.

Gelişmeleri doğru bir perspektiften izleyebilen gözlemciler, yaşlı gezegenimizde çok önemli şeylerin vuku bulduğunu tespit etmekte gecikmediler. Ancak insanın dünyaya bakış tarzını ve zihnini yönlendirmekte güçlü araçlara ve ince tekniklere sahip olan Batılı medya, bütün bu olup bitenlerin evrensel şeyler olmadığını, özellikle “kalkınmamış” veya “kalkın-

makta olan ülkeler"de cereyan etmelerinin bu ülkelerde yaşayan toplumların yapısal sorunlarını yansıttığını öne sürüyor ve bir bakıma bize şunu telkin ediyordu:

– Evet, belli başlı kriz bölgelerinde büyük çatışmalar yaşanıyor; ama bunun sebebi ekonomi, bilim ve kültür yanında zihinsel gelişmemişlik olgusudur. Batılı refah toplumlarında modern devletin çatısı altında korunmakta olan çoğulcu demokrasi, bireyin temel hak ve özgürlükleri ile serbest piyasa ekonomisinde bu sorunlar ortaya çıkmaz. Eğer sizler de bu kaotik durumdan çıkmak istiyorsanız, AGİK ve Paris Şartı gibi deklarasyonlarda Batının tanımladığı demokrasi, insan hakları ve serbest piyasa ekonomisi gibi temel değerleri kabul etmelisiniz.

Peki, bütün bunlar doğru muydu?

Gerçekten kriz bölgelerindeki çatışmalar, bu bölgelerde yaşayan insan gruplarının zihinsel ve ruhsal geri kalmışlıklarından mı kaynaklanıyordu? Yoksa bütün bunların işaret ettiği çok daha derinlerde yatan başka sorunlar mı vardı?

Dağılan Sovyetler Birliği'nin eski geniş toprakları üzerinde ve Balkanlar'da dinî ve etnik çatışmalara Batılı değerler doğrultusunda ne türden çözüm yolları aranması gerektiği tartışılırken, bir anda hiç beklenmeyen bir şey çıktı ve Batı Avrupa'nın bellibaşlı ülkelerinde, sözgelimi Almanya, Fransa ve Belçika'da ırk ayrımcılığının yabancı düşmanlığına dönüştüğü gözlendi. Esasında son birkaç yıldır bu sözü edilen ülkelerde sağcı ve ırkçı partilerin istikrarlı bir gelişme gösterdikleri kimsenin meçhulu değildi. Ancak yine de Batılı demokrasilerin bu Nazi artığı hareketleri kendi içlerinde massedecekleri yönünde kuvvetli bir inanç vardı. En önemlisi hiç kimse bu hareketlerin giderek fiilî saldırılara, kundaklama, yakma ve cinayetlere dönüşeceği beklentisi içinde değildi.

Olayların seyrinde belirgin bir şiddet gözlenmeye başlanınca, durumun tahmin edilenden çok daha ciddi ve vahim olduğu yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladı.

Dinî ve etnik çatışmaların sürdüğü belli başlı bölgelerin yanında, Batı Avrupa ve Amerika'da başgösteren ırk ayrımı ve yabancı düşmanlığı sorununun daha evrensel ve bugünkü modern kültürün ruhuyla ilgili ciddi

bir sorun olduğu gerçeğini ortaya koyunca, bu sefer insanlar niçin farklı insan topluluklarının bir arada yaşamak istemediği sorusuna cevaplar aramaya koyuldular. Herkes tarihin deneysel verilerinden hareketle şunu biliyordu ki, geçmişte yani imparatorluklar döneminde farklı dinî ve etnik topluluklar yüzyıllarca bir arada yaşamışlardı. Din ve mezhep savaşlarının çok yoğun ve acılı yaşandığı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda bile sorun bu kadar vahim değildi. Rus İmparatorluğu ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun egemen olduğu dönemlerde ve coğrafyalarda, her biri birer "emperyum" olan bu büyük devletler kendi siyasi düzenleri içinde sayısız etnik ve dinî topluluğu bir arada yaşatabilmişlerdi. Ondokuzuncu yüzyılda modern devletin ulus karakteri teşekkül edip de bütün dünyaya yayılmasından sonra önemli sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştı. Şu var ki çatışmaların bilhassa bu son yıllarda başgöstermesindeki asıl sebep, bugüne kadar ulus devletlerin sürdürdükleri totaliter ve baskıcı politikalarından kaynaklanıyordu.

İster Almanya ve İtalya'da görüldüğü şekliyle Faşizm, ister Sovyetlerde gözlendiği şekliyle Komünist Cumhuriyet olsun, modern ulus devletlerin tümü baskı politikaları sayesinde yerleşebilmiş ve bugüne kadar ayakta kalabilmişlerdi. Bu durum modern ulus devletin form ve rejim farkına rağmen ne kadar totaliter ve baskıcı olduğunun bir başka göstergesidir.

Sovyet sisteminin ve Doğu Bloku'nun çökmesinin hemen ardından çatışmaların hız kazanması, gözlerin modern sistemin kendisi üzerine çevrildi ve temelde bugünkü Batılı sistemin kendisinde çok önemli zaafların olduğu gerçeğini gün ışığına çıkarmış oldu.

Şimdilerde yüzlerce ve binlerce farklı kavim ve topluluk, kendine tarihinden devşirdiği birtakım değerleri ve hakları öne sürerek bir ulus devlet olmak istiyor. Bu, bugünün en katı realitesi durumunda. Fakat şu da bir gerçek ki, dünyamız etnisite kıstasına göre üç bin, konuşulan dil kıstasına göre sekiz bin ayrı ulus devlete tahammül edebilecek kapasitede değil. Ulus devlet taleplerinin ve sonu bir cinnet hâlinin her yana sirayet etmesi olan milliyetçiliklerin doruğa çıktığı bu döneme bakıp, ulusculuğun ve ulus devletlerin egemen dönemine girildiği varsayılıyorsa, bu, kuşkusuz büyük bir yanılgıdır. Farklı topluluklar ve kimlikler kendilerini özgürce

ifade etme haklarına sahiptirler; bu konuda kimsenin rezervi olmamalı. Ama her ayrı kimliğin bir ulus devlete dönüşmek istemesi demek, milyonlarca insanın birbirini boğazlaması demektir.

İslâm coğrafyasının genel yapısına bakanlar, tarihte olduğu gibi bugün de etnik, dinî ve demografik bakımlardan birçok kavmin bir arada ve içiçe yaşadığını görür. Kimin ulus devletinin sınırları olacak bir toprak parçasının tespiti sanıldığı kadar kolay değildir. Bu durum, Bosna-Hersek'te gözlendiği gibi acımasız ve barbar yöntemleri kullanan bir etnik arındırmayı gerektirmektedir. Ve bu durum en vahşi yöntemlerle Bosna-Hersek'te bugün cereyan ediyor. Benzer bir etnik arındırma yöntemine Kafkasya'da da başvurulduğuna tanık oluyoruz. Ama şunu sormak lazım: Dünyamız global anlamda bu türden vahşi etnik arındırmalara ne kadar dayanabilir?

Bir başka önemli nokta şudur: Bölgemiz tarih boyunca büyük devletler ve imparatorluklar tarafından yönetildi. Farklı dinler ve etnik topluluklar yüzyıllarca bir arada, yanyana ve içiçe yaşadılar; ama hiçbir topluluk ciddi anlamda etnik arındırma yoluna başvurmayı düşünmedi. Bunun sebebi, İslâm devletlerinin siyasi hayatlarını tanzim eden genel İslâmî hükümlerin çoğulcu yapısıydı. Emevi, Abbasi, Safevi, Selçuklu veya Osmanlı devleti, ne tekil hukuka dayanıyordu ne de tekil kültüre. Her bir topluluk kendi iç hukukunda özerk olarak yaşayabiliyor; dinî, mezhebî veya başka türden kimliğini özgürce ifade edebiliyordu. İşte bu gerçek çoğulculuk sayesinde çok sayıda farklı din, mezhep ve kavim bir arada yaşayabildiler. Bugünse kendisini tarihin finalinde gerçekleşen amaç olarak takdim eden modern ulus devlet, bu farklılıkları bir arada yaşatamıyor; birtakım kimlikleri inkar ediyor, herkesi kendi tekil/monist potasında, eritici kazanında asimile edip yoketmek istiyor. Bu da çatışmaları besleyen çok önemli bir faktör durumundadır.

Öte yandan dikkatten kaçırılmaması gereken bir olgu var, o da küreselleşmeye paralel olarak ortaya çıkan bölgeselleşme fikridir. Sosyal yapıları, tarihleri, inançları, coğrafyaları ve çıkarları birbiriyle örtüşen topluluklar, ülkeler bir araya geliyor ve daha büyük siyasi ve ekonomik entegrasyonlara, yeni türden birleşmelere gidiyorlar. Bu, milliyetçiliğin geri

dönüşü değil, tam aksine bir üst kimlik veya daha kapsayıcı bir değer etrafında bütünleşme demek olan "ümmet" çağının geri gelişidir.

Böyle bir konjonktürde eski Osmanlı'nın siyasi haritası üzerinde yaşayan kavimler, İran, Orta Asya, Güney Asya ve Afrika'daki Müslüman topluluklar ve halklar, kaderlerinin birbirlerine bağlı ve bağımlı olduğunu görmekte gecikmemelidirler. Tarihte nasıl bir arada yaşayabilmişlerse, bugün ve bundan sonra da bir arada yaşayabilirler.

Gerçek bu iken ve en başta kendi tarihlerinin hangi referanslar çerçevesinde tecelli ettiğinin bilincinde olmaları beklenen Müslümanların, siyasete ilişkin tutum ve davranışlarını modern devlete bakıp tanımlamaları trajik bir durumdur. Müslüman zihnin niçin bu en hayati konuda sağlıklı düşünemediği konusu hayli önemlidir. Bunun sebepleri üzerinde durmak gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki, Müslüman dünyanın devlet ve siyasi iktidarla ilgili algılarında biri diğerini pekiştiren iki önemli olayla ciddi bir kırılmaya uğradığını söylemek mümkün. Bu iki olaydan biri negatif faktör diyebileceğimiz 1924'te Türkiye'de Hilafet'in ilgası –ki bu konu üzerinde ileride ayrıca duracağız–, diğeri pozitif faktör görünümünde olan 1947 yılında Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin kurulmasıdır.

Hilafet, ilk İslâm cemaatinin kendi özel tarihî tecrübesinden hareketle ihdas ettiği siyasal bir kurumdu. Her ne kadar Muaviye'nin iktidar hakkını veliaht ilân ettiği oğlu Yezid'e devretmesiyle Saltanat'a dönüşmüşse ve onbirinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yönetim, Hilafet ve Saltanat olmak üzere ikili bir karakter kazanmışsa da, son tahlilde bu siyasal organizasyon biçiminin modern devletten apayrı birşey olduğunda kuşku yok. Nitekim Batıda da bugünkü modern devletin ilk anahtar terimleri onyedinci yüzyılda telaffuz edilmeye başlanmış ve devletin modern anlamıyla teşekkülü ancak ondokuzuncu yüzyılda tamamlanabilmiştir.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine bir yıl kala (3 Mart 1924) Hilafet tarih sahnesinden çekildiğinde, Müslüman dünya bir anda kendini büyük bir boşluk içinde bulmuş oldu. Tabiatın boşluk kabul etmemesi gibi, bu alanda da zihinsel hayat boşluk kabul edemezdi ve bunun bir şekilde doldurulması gerekirdi. Tam da bu sırada Mısır müftüsü Muhammed Abduh'un

öğrencisi ve izleyicisi Muhammed Reşid Rıza'nın tarihsel bir kurum olan Hilafet'e bir alternatif olarak "İslâm devleti" kavramını öne çıkarması dikkat çekicidir ve kendi bağlamında tesadüfî bir gelişme sayılmaz.

Reşid Rıza, görünürde makul (hatta rasyonel) gerekçeler öne sürerek, İslâm siyasi hayatının bir devlet aygıtı sayesinde tezahür edebileceğini düşünüyordu. Şu var ki Hilafet'in tarihsel kimliğine yöneltiği eleştirilerin inandırıcılığına rağmen, onun İslâmî bir model olarak tasarladığı "devlet" son tahlilde modern ve moderniteye ait bir kurumdu. Aynı tarihlerde çok daha radikal ve fakat liberal argümanlarla Ali Abdurrâzık benzer eleştirilerde bulunmuştu. Nihayetinde Müslüman dünyayı kuvvetle etkisi altına alan genel dalga, siyaset tasarımında varlığını hissettirdi ve çok zaman geçmeden Müslüman dünyada da "İslâm devleti" inşa edilebileceği kabul edildi.

Bundan sonra bu İslâm devleti denen aygıtı bir yerlerde fiilen ortaya çıkarmak gerekiyordu. Türkiye ve İran gibi önemli iki coğrafyada bir İslâm devleti ikame etmek mümkün değildi. Çünkü Türkiye'de Kemalist kadro Hilafet ve Saltanat'a son verip laik (hatta seküler ve pozitivist) temelde modern bir devlet kurmuştu. İran'da ise Rıza Şah'ın süren monarşisi böyle bir şeye izin veremezdi. Diğer İslâm coğrafyaları da fiilen sömürge durumundaydı ve herhâlde en uygun yer, sömürgecilikten kurtulacak herhangi bir Müslüman coğrafya parçası olabilirdi.

Beklenen bu tarihî fırsatın Hind yarımkıtasında ele geçtiğini biliyoruz. İngilizler'in Hindistan'dan çekilecekleri anlaşılmaya başlanınca, yarımkıtanın Müslüman elitleri, Hindularla bir arada yaşayamayacakları tezini ortaya attılar. Kuşkusuz yüzyıllardan beri bir arada ve iç içe yaşayan bu iki dinî halk arasında o gün başgösteren birtakım problemler vardı ve Müslümanlar haklı olarak büyük bir rahatsızlık duyuyorlardı. Ancak bu rahatsızlıkları çarpıcı ve inandırıcı argümanlarla siyasi hayatın gelecekteki tasarımına taşıyan Müslüman elitlerin gerçek amacı, bu sorunlara İslâm'ın ve Hind'in geleneksel tecrübesinden hareketle uygun ve âdil çözümler bulmak değil, bunları bir tür manipüle ederek yeni bir devletin teşekkülüne "makul ve meşrû" gerekçeler tedarik etmek, kısaca motive edici bir zemin hazırlamaktı.

Herkes biliyor ki, Müslüman elitlerin sözcüsü durumundaki Muham-

med Ali Cinnah, Mustafa Kemal hayranı, laik bir kişi idi. Ve bu zâtın siyaset tasarımında modern ve ulusal bir devlet, merkezî bir yer tutuyordu. Ne var ki bu yeni devleti, haklı ve anlaşılır kılacak maddi, tarihî, coğrafî ve etnik hiçbir faktör yoktu. Çünkü yarımkıtada yaşayan Müslümanlar ile Hindular arasında dil, coğrafya, tarih, etnik köken, geleneksel kurumlar vb. her alanda büyük benzerlikler vardı. Bu durumda çatışma veya ihtilaf unsuru olarak sadece "dini" öne çıkarabilmek mümkündü. Çünkü iki halktan biri Müslüman, diğeri Hindu (Brahman veya Budist) idi.

İşte Batılı eğitiminden geçmiş ve içten içe Batı hayranı olan Müslüman elitler din faktörünü olabildiğince öne çıkarıp, Müslüman ve hinduların asla bir arada yaşayamayacakları tezini ortaya attılar ve bunu çatışmaları besleyen bir faktör olarak kullandılar. Onlara göre tek çözüm şekli vardı: yarımkıtada Müslüman ve Hindu iki ayrı devletin ortaya çıkmasına rıza göstermek.

İngilizler'in desteklediği bu tezin tahakkuku nelere mal oldu? Önce, sonraları açıkça anlaşılacağı gibi, İslâm, Hind yarımkıtası ve giderek Asya'nın dini olma yönünde hızlı bir gelişme gösterirken "Pakistan" adı altında belirli sınırlar içinde bloke edildi ve böylece bu Müslümanlaşma süreci kesiliverdi.

İkincisi ve daha önemlisi, tarihlerinde ilk defa Müslümanlar kuruluş ideolojisi "İslâm" olan modern ve ulus temelde bir devlet kurmuş oldular.

Pakistanlı Müslüman ideolog ve bilginlerin İslâmî bir meşruiyete dayandırmak için çok uğraştıkları bu devletin kuruluşuna takaddüm eden zamanlarda ve sonrasında telif ettikleri yazılar ve kitaplar hızla İslâm âlemine yayıldı; önce Mısır'dan başlayarak diğer coğrafyalara sirayet etti ve giderek İslâm devleti, bütün İslâmî hareket, akım ve uyanışların merkezî konusu ve birinci hedefi durumuna geçti.

Bana öyle geliyor ki, Müslüman dünyanın siyasi kültür ve inançlarının tamamına yakını hâlâ bu etki alanı içinde tezahür ediyor ve henüz bunun ciddi bir sorgulaması da yapılmış değil.

Ancak bugün gelinen noktada şu sorular üzerinde yeni baştan düşünmemiz gerekmektedir:

İlk defa Batıda ortaya çıkan ve modernitenin ürünü olan bu devlet ile İslâm'ın siyasi öğretileri ve idealleri gerçekten bağdaşabilir mi? Hareket noktası, aygıtı, içeriği ve yöneldiği hedefler bakımından İslâm'la özünde çatışan modern-ulus devlet İslâmîleştirilebilir mi?

Bu soruların cevabı evet ise mesele yok; ama hayır ise alternatif (veya İslâmî) olan nedir? Hep birlikte düşünme mecburiyeti var.

Çünkü sadece Müslümanlar açısından değil, herkes için devlet, toplum ve birey konularında geleneksel siyaset bilimi ve felsefesinin genel geçer kabullerinin yeniden düşünülmesini gerekli kılan özel bir dönemden geçiyoruz. 1970'li yıllara gelinceye kadar anarşistlerin dışında hangi siyasal doktrine mensup olursa olsun, siyaset bilimcileri, devlet konusunun bir sorun olmaktan çıktığına kesin gözüyle bakarlardı. Gerçi faşizm, uygulamadaki en uç örneklerinde gözlendiği gibi, devleti bir yandan felsefî anlamda fetişleştirmiş, öte yandan yaygın bir baskı aracına dönüştürmüştü. Ama yine de liberal, marksist veya muhafazakârların perspektifinden bakıldığında devlet, gerekli, zorunlu ve fonksiyonel bir kurum olma özelliğini korumaya devam ediyordu.

Yirmibirinci yüzyılın eşiğine gelindiğinde devlete ilişkin düşüncelerin kökten sarsıntı geçirmesinin bazı nedenleri var. Ondokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar Tanrı-Kral devlet, sanayi devrimiyle yerini modern ulus-devlete bıraktı. Modern devlet, en iyi ifadesini Hegel felsefesinde bularak ulusu Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüne uygun modernleştirme gibi kutsal bir amaca yönelmişti. Bu anlamıyla devlet, ilahî arzu ve evrensel aklın tecellisi olacaktı.

Bu yüzyılın sonunda devlete ilişkin telâkkilerde meydana gelen köklü değişimin nedenlerinden biri, modern devlet denen kurumun hayatın her alanına dal-budak salan özel bir kimliğe bürünmesidir. Bu yeni kimlik, totaliter ve ceberut olma gibi iki temel özelliğe sahiptir. Modern anlamda devlet, ne onun egemenliği altındaki bireylerin genel iradesini, ne idea'nın gerçekleşip gelişmesini temsil eder. Bu devletin teknolojik araçlarla örülmüş demir çatısı altında ise adaletten söz bile edilemez. Ve zaten modern devletin "adalet" gibi bir meselesi yoktur.

Modern devlet bireyin iç dünyasını olduğu kadar, toplumsal bütün

alanları da fethetme başarısını gösterdi. Şimdi yöneldiği hedef, evrensel ve homojen mutlak bir egemenlik kurmaktır.

Bu durum, tarihte benzerlerine tanık olduğumuz devlet şekillerinden çok farklı ve yepyeni bir devlet türüyle karşı karşıya olduğumuzu gösteren özel ve ilginç bir durumdur.

Ünlü "Prens" kitabının yazarı Makyavel, Hobbes ve Bodin gibi siyaset bilimcileri, Avrupa'nın feodal yapısı içinden çıkan kapitalizmin gelişmesi önündeki yapısal ve kurumsal engelleri bertaraf etmek üzere uygun çıkış yolları aramışlardı. John Locke, Montesquieu ve J. Jack Rousseau, kapitalizmle bütünleşen mutlakiyetçi devletin keyfi yönetim ve icraat teşebbüslerine karşı makul sınırlamalar getirmeye, siyasi iktidarda temerküz eden gücü liberal kurumlarla katlanabilinir seviyeye indirmeye çalıştılar. Son tahlilde iktisadî ve ticarî özgürlük alanlarını genişleten bu çabalarla liberal devlet mantıkî sonuçlarına ulaşmış oldu. Halen faşizm ve komünizmde somutlaşan dikta rejimlerine karşı liberal devlet, kendisinin en iyi kurum olduğu yolundaki iddialarını sürdürmektedir. Ne var ki, hayli gelişmiş bilimsel yöntem ve teknolojik araçları yedeğine alan modern devletin, bu liberal retoriğine rağmen oldukça yaygın bir otoriterizmi ve totalitarizmi öngördüğü hergeçen gün biraz daha anlaşılıyor.

Dünyanın bu genel konjonktüründe ortaya çıkan durum, hemen hemen dünyanın her tarafında siyasal iktidara talip Müslümanların da konuyla ilgili görüşlerini gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Gözlenen şu ki, Pakistan, İran ve Mısır kökenli İslâmcı akımlar, yeni devlet teorilerini geliştirirlerken, bir yandan tarihsel tecrübemizin, öte yandan modern devlet telâkkilerinin belirgin etkisini taşımaktadırlar.

Bizim tarihsel olarak siyasi tecrübe ve pratiklerimiz geniş ölçüde yerleşik ve oldukça kadim bir geleneğin ürünü sayılırlar. Teorik düzeyde ve ilke bazında İslâm hukukçularının geliştirdiği siyasi düşünceleri ise bir yönüyle bu geleneksel mirastan ve onun etkilerinden uzak tutmak gerekir. Çünkü Maverdî başta olmak üzere, İmam Gazali, İbn Teymiye, İbn Haldun vb. siyaset felsefesiyle ilgili yazı yazanlar, her ne kadar verili duruma, konjonktürün dayatmalarını gözönüne alarak geçerli ve kabul edilebilir bir meşruiyet aramışlarsa da, nihayetinde ilke düzeyinde İslâm siyasetinin ve-

rili dünyayı aşan ideal ve mutlak değerler sistemine dayanması gerektiğini, asıl ve hakiki meşruiyetin sözgelimi seçim, biat ve şûra gibi temel parametrelerde ifadesini bulduğuna işaret etmeyi ihmal etmemiş, hatta daima ve hep bu meşruiyet temellerine vurgu yapmışlardır.

En genel anlamında ele alındığında, İslâm'da siyasal en üst ve belirleyici kurumun ya nass ve tayin (Şiî doktrini) veya seçim sonucu (Sünnî bakış açısı) teşekkül edebileceği yönünde iki ana görüş var. İlki siyasal iktidarın meşruiyet kaynağını Allah tarafından tayin ve tavsiye edilmiş bir masum imamda ararken, ikincisi masumiyeti kendisine atfettiği ümmette aramıştır. Yönetimi babadan oğula devredilen bir mülk durumunda ele alan sultanın ise hukuki açıdan zaten meşruiyeti yoktur ve "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" sözü, kadim Bizans telâkkisinin bir uydurma (mevzû) hadis diye İslâm'a mal edilmesi teşebbüsüdür.

Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) vefatından sonra ortaya çıkan Hilafet rejimi o günkü şartlarda Arap yarımadasında siyasi birliği sağlaması bakımından yararlı ve fonksiyonel bir rol oynamıştır. Ancak ilgili bölümde öne süreceğimiz sebepler dolayısıyla, Hilafet de amir ve nihai bir İslâmî siyasi model olamaz. Dört halifenin işbaşına gelişinde seçim, biat ve şura üç dominant ilkedir, ama bunların siyasal ve hukuken tanımı yapılmış bir mekanizma oluşturmadığı da bir gerçektir.

Bu sorun, bugün de henüz çözümlenebilmiş değildir. Yani kısaca söylemek gerekirse, bugüne önerilecek bir İslâmî yönetim modeli:

1- Hangi siyasal mekanizma ile işleyecek?

2- Bu yönetim Hilafet, Saltanat ve İmamet modellerinden hangi özellikleriyle ayrılacak?

3- Modern devletin handikaplarını nasıl aşacak, türünden sorular hâlâ cevapsızdır.

Ben Müslüman hukukçu ve yazarların bu konuda üzerinde yeterince yoğunlaşmadıklarını ve alternatif oluşturmadığını sanıyorum. İslâm'da siyasal düşünce adına Pakistan, İran, Mısır ve Türkiye'de öne sürülen görüşlerde totaliter ve otoriter eğilimler belirgindir. Oysa bugün modern devlet en çok bu yönleri dolayısıyla eleştiri konusu olmaktadır.

Bana göre devlet kutsal ve fetiş bir örgüt değil, hukuk ve din topluluk-

larının ortak sözleşme ile ortaya çıkardıkları siyasal bir organizasyondur. Biat veya Medine Vesikası örneğinde gördüğümüz sözleşme, yönetimin hangi hukuki esaslar dahilinde teşekkül edeceğini öngörür ve bu sözleşme olsun, hukuk olsun, katılan tarafların özgür iradeleri ve anlaşmaları sonucu teşekkül eder.

Geliştirilmeye muhtaç bu ve benzeri argümanlardan hareketle şunu diyebiliriz ki, Allah'ın iradesi devlette değil, ümmette tecelli eder ve bundan dolayı İslâm siyasal düşüncesinde ümmet yönetim (devlet)in önünde ve üstündedir. Devletin sebeb-i vücudu, ümmetin tarih içindeki yürüyüşünü kolaylaştırmak, önündeki engelleri bertaraf etmektir; işte bu hikmet-i hükûmet'tir.

İkinci Bölüm

MERKEZÎ, TOPRAĞA BAĞLI VE ULUSAL MODERN DEVLET

MERKEZÎ, TOPRAĞA BAĞLI VE ULUSAL MODERN DEVLET

İnsanın düşünme biçimlerinde nitel ve köklü dönüşümleri başarabilen Aydınlanma'dan önce, ister Batıda ister Doğuda olsun, düşünceye konu olan varlık ile onu tasarlayan ve algılayan zihin arasında iki yönlü bir ilişkiden sözedilebilir: Bunlardan biri, varlığa yegâne geçerli ve meşru anlamlar yükleme hakkının insanın da içinde yer aldığı, ancak onu aşan bir referansa tanınması; diğeri bütün anlamların belli bir bütünün hiyerarşik düzenine işaret eden bir istikrar amacına yönelmesi. Bu istikrar düşüncesinin gündelik hayatın sosyal istikrarını sürdürmek niyetiyle tasarlandığını ya da salt bu amaçla sınırlı tutulduğunu sanmak geleneksel bütün toplumların manevi maksatlarına karşı bir bühtan olur; elbette bu istikrardan beklenen yararların başında böyle bir amaç vardı; ne var ki sosyal hayatın hiyerarşik düzenini teşkil eden sınıflar, zümreler, cemaat veya kastlar arasındaki ilişkinin evrensel kozmik ve ontolojik bir gerçekliği yansıtması veya onun bir izdüşümü olması gerektiği yolunda yaygın ve köklü bir inanç da vardı. Bu noktayı geçmiş geleneklere karşı duymamız gereken ahlâkî sorumluluk adına önemsemek durumundayız. Çünkü bugünkü dünyanın verili düzenine meşrûiyet zemini aramak zorunluluğunu hisseden bütün modern sosyal bilimciler, kendi kavramsal modellerini haklılaştırma çabasına girişirlerken geçmişi manipüle etmeyi köklü bir alışkanlık hâline getirdiler. Modern tarih görüşü varlık gibi geçmişi suistimal ederek kurulmuştur.

Oysa geçmişte ve herhangi bir gelenekte tanımlanmış bir hiyerarşik düzen içinde yer alan sınıflar ve gruplar, bu durum ve konumlarının varlığın kozmik düzeninde yer alan herhangi bir kutsal mertebeye tekabül ettiklerini düşünerek ve öğrenerek istikrar bulurlardı. Bu istikrarın gerçekten de varlığın farklı mertebelerine bire bir tekabül ettiği sorunu ayrı bir konudur ve zaten bu, farklı din ve gelenekler arasında hiç eksilmeyen bir tartışma ve çekişme konusu olagelmiştir. Sözgelimi ilâhî temeldeki dinlerin sonuncusu olan İslâm, Hind yarımkıtasına ulaştığında kutsal vücudun organlarını yansıtır biçimde tanımlanan kast sistemine ve onun sınıf hiyerarşisine eleştiriler yöneltti ve çeşitli kastlardan kendisine kattığı muhtedî Hinduları yeniden yapılandırdı. Ancak burada üzerinde durmamız gereken nokta, bu ilâhî ve kutsal öğretiler arasındaki iç hesaplaşma değil, fakat bütün bunların yine kutsal ve ilâhî bir alan içinde sürüp gitmesidir. Nitekim Brahman öğretisinin köklü hiyerşisini inşa eden ayrı kast sistemine, İslâmiyet'ten çok daha önce Budizm de meydan okumuştu. Ama onun da yaptığı İslâm'ınki gibi kutsala yine kutsal adına meydan okumaktı.

Burada geleneksel öğretilerin kökenleri ile formlarında içkin olan aşkın ilkenin mahiyetinin açıklığa kavuşturulması önemli bir noktadır. Söz Hindu öğretileri ile İslâmiyet'ten açılmışken, bu her iki irfan modelinden ilkinin sadece kutsal, ikincisinin kutsalı içeren ilâhî olduğunu söylemek yeterlidir. Bizim tanımımıza göre, derin geçmişinde ve kökeninde olsa bile, sonraki durumunda ve tezahür eden formlarında Allah, Âhiret ve Risâlet kodları bulunmayan manevi ve metafizik bir öğreti sadece kutsaldır. Onun manevi ve metafizik niteliği belki de –ve esasında ilk ortaya çıkışında ve özünde– ilâhî olduğunu, fakat sonraları bundan kopup kendine yabancılaştığını gösterir. Bu öyle olmakla birlikte bizim şimdilik konumuz değil. Şu var ki kutsalı içeren ilâhî öğretinin Allah, Âhiret ve Risâlet ile bunların türevleri (ve lâzimeleri) olan inançlarla bütünleşmesi kaçınılmaz bir durumdur. Hindu öğretilere kıyasla İslâm böyle bir dindir. Ve belki de sırf bu dominantlar yeterince belirgin olmadıkları için kadim Hind ve Çin dinlerini İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik'le aynı kategoriye koymak doğru olmaz.

Kutsal gelenek ve dinlerin anlamlandırdığı evrende her bir şeyin kendine uygun bir hiyerarşik mertebesinin olması varlık düzeninin kozmik ve manevi gerçeğinin ifade biçimidir. İşte evrenin ancak bu perspektiften algılandığı hayat biçimlerini yansıtan toplumlarda sosyal düzenin manevi ve ahlâkî bir meşrûiyeti olabilirdi. Bu meşrûiyet, düzeni kabul edilebilir ve katlanabilir kılan esaslı bir faktördür. Kabul edilebilirliği dolayısıyla içinde yaşanılan bu sosyal düzen aynı zamanda kendi sınırları dahilinde bir bütünlük arzediyordu. Çünkü bütünlüğün bir düzen içinde arzettiği bu istikrar, hem kozmik anlam hem de manevi ve ahlâkî açılardan doğrulanmıştı. Aksini düşünmek bütünlüğü parçalayan istikrarsız bir kaosa düşmek olurdu ve modernizm öncesi insan bunu göze alamazdı. Öyle ki kutsal metinlerde "Ayakların baş olması" büyük toplumsal felaket ve çalkantıların nedeni sayılmıştır. Kendi içinde total olan bir bütünlük, bir başka bütünlükle yer değiştirebilirdi; ama bu, bir kutsaldan veya dinden bir başka kutsala veya dine geçmek demekti ki, her iki durumda da varlığın ahlâkî ve manevi düzenine uygun sosyal istikrar arayışı esaslı bir âmildi.

Kutsal geleneklerin ve dinlerin insanı binlerce yıl içinde yaşattığı anlamlar düzenine Aydınlanma'nın ürünü olan modernlik karşı çıkarken bütünlük ve düzen fikrini aldı; ama istikrar arayışını statik bulup reddetti. Bunu yaparken de dinlere ait bütünlük fikrini bozdu, varlığın geleneksel yapısını dağıtıp parçalara ayırdı ve sonra yeniden bir araya getirip yeni bir bütünlük elde etti. Aslında bunu yaparken dinî olanı taklid etti, fakat varlığın hiyerarşik düzenindeki temel farklılığın yerine eşitlik ilkesini ikame etti. Eşitlik, tekil olanın çoğul olanı yok ettiği, her bir şeyin diğeriyle türdeş hâle geldiği eritici kazan ideolojisidir. Her şeyin diğeriyle eşitlendiği yerlerde kuşkusuz farklılıklar ölür.

Bu, önce zihinde ve fizik bilimlerinde gerçekleştirilen köklü değişiklik, varlıkta içkin kozmik, ve ontolojik çoğulculuğun reddi ile her şeyin eşitlenerek homojenleştirilme hedefine yöneldiği total bir teşebbüstü.

Aydınlanma'nın bu radikal değişimi nasıl gerçekleştirdiğine kısaca bir göz atmakta yarar var.

AYDINLANMANIN YIKIP İNŞA ETTİĞİ EVREN

Aydınlanma'nın en önemli düşünme araçlarından biri "rasyonel" düşüncedir. Descartes tarafından formüle edilen ve Bacon, Galileo ve Newton tarafından Aydınlanma'nın sabitelerinden biri şeklinde kodlanan bu aracın ne anlama geldiğini bizim gibi irfan ve düşünce geleneği çifte-hakikate (iki özerk alan) yabancı kültürdeki insanlarca kolayca anlaşılamaz. Burada sözü edilen rasyonel düşünme, aklın herhangi ve düzenli bir kullanımı değil, önce metafizik (dinî) alanı Kilise'ye terkeden insanın kendi bilme objesi olarak tanımladığı fizik (dünya ve maddi evren) alanı İncil'in müdahalesi dışında "düşünen ve okuyan ben" temelinde "yeniden" tasarlaması ve inşa etmesi çabasıdır.

Bu özelliği dolayısıyla rasyonel düşünme ilerlemeci, yoğunlaştırıcı ve çözümleyicidir. Bunun kısa özeti, aklın kendi mutlaklığı içinde varlığı bölmek, ölçmek, kategorilere ayırmak ve zihinde tekrar anlamlandırmaktır. Gerçekte burada bölünen, din'in varlık bütünü olmuştur. Descartes'tan başlayarak Aydınlanma, varlığı parçalara ayırdı, zihin ve varlık arasındaki ilişkiyi böldü. Her bir nitelik ve etkileşimi temel maddi yapı taşlarına indirgedi, sonra birbirinden kopuk ve özerk nesneleri kurulu mekanik bir sistem içinde yeni bir evren görüşüne dönüştürdü. Bu yeni görüşe göre her bir canlı varlık kurulu bir makinanın birer parçası gibi kabul edildi. İşte F. Capra'nın deyimiyle, bu yeni evren görüşü sadece bilimlere değil, hükümet sistemlerine de egemen oldu.

Kilise'nin tasarladığı varlık bütününde varoluşun temel ilkesine karşı, bu yeni varlık tasarımıyla madde bütün varoluşun temel ilkesi konumuna çıktı; maddi dünya, birbirinden kopuk sayısız parçanın birinin diğeriyle ilişkisinin ilâhî, doğal ve mutlak olmadığı parçalar yığınına dönüştü. Nasıl insan eliyle yapılmış bir makinayı meydana getiren parçaların birbiriyle ilişkisi mutlak, ezelî ve ilâhî değilse, bunun gibi dünya, evren ve kozmik makina da öyle tasarlanabilirdi. Bu makinanın karmaşık yapısını anlamak için akıl her bir alanı ve parçayı maddi temel yapı taşına indirgeyebilir, bunun için böler, ölçer ve yeniden tanımlayabilirdi. Yeni evren görüşü, Tanrı'nın varlığı tasarlayıp yarattığı veya denetlediği fikrine karşı çıkıyor, bireyin kendi aklı ile onu tasarlayıp bir başka şekilde determine edebilece-

ğini savunuyordu. Eğer varlık Tanrı'nın bir tasarımı ve yaratımı değilse, insan tarafından da tasarlanabilir ve dizayn edilebilirdi.

Newton, çok açık bir dille, Aristo gibi Tanrı'nın varlığa her an müdahil olmadığını, zamanında bir kere ona ilk hareketi vermişse dahi, bu ilk eylemden sonra kendi dünyasına çekildiğini söylüyor ve fakat Aristo'ya ek olarak, koskoca bir saate benzettiği evrenin bozulması veya aksaması durumunda onu yeniden kurmak ve çalışmasını temin etmek için bir el hareketi yaptığını düşünüyordu. Böyle bir Tanrı'nın varlık yanında tarihe, doğaya, topluma ve bireyin hayatına da müdahil olabileceği düşünülmezdi.

Din'in evreni, organik, canlı ve kendi ilâhî (kutsal) anlamında bir bütündü. Aydınlanma ile mekanik, cansız ve profan parçalar yığını hâlini aldı. Descartes'ın analitik akıl yürütmesi ve matematiğin diliyle varlığı okuma perspektifi F. Bacon tarafından bilimsel bilginin mümkün olan tek aracı bilimsel yöntemle geliştirildi. Bu artık yepyeni bir devrimin habercisiydi. Nitekim çok geçmeden yüzyıllarca benimsenmiş İncil'in ve Batlamyus'un yer-merkezli görüşü Copernicus'la devrildi. Varlığın tasarımında ortaya çıkan bu radikal değişimle birlikte yeryüzü evrenin merkezi olmaktan çıktı, devasa bir galaksinin kenarında dönen sıradan bir gezegene indirgendi. Bu sıradan ve önemsiz gezegenin insanı da doğal olarak "Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı" bir simge olmayacaktı.

Descartes ile Bacon'ın bakış açılarını birleştiren Galileo, yasaların formülleştirilmesine yarayan matematiğin dili ile bilimsel bilginin merkezinde oturan deneyi örtüştürdü. Galileo'ya göre varlığın dili matematik ve geometrik figürler olmalıydı. Gerçek olan ölçülebilir ve nicel olandır; renk, tad, koku, duygu vb. nesnel olmayan şeyler bilimsel araştırmanın dışında kalmalıydı. Galileo, açıkça maddi tabiatın okunacak bir kitap olduğunu söylüyordu; ama bu kitabı okumak için artık Kutsal Kitab'ın kılavuzluğuna ihtiyaç yoktu. Yeni dilin matematik kavramları üçgenler, daireler, rakamlar ve başka nicel şeylerdi.

Aydınlanma'nın bu en güçlü öncüleri şunu gerçekleştirdiler: Din'in anlamlandırdığı varlık bütünü reddedilip parçalanabilirdi. İnsan zihninde akıl aracılığıyla parçalanan ve en ufak yapı taşlarına bölünen varlığı yeniden tasarlamak yine insan aklının yetki alanı içindeydi. Kısaca onlar Hıris-

tiyanlığın varlık bütününü yıkıp kendileri seküler bir varlık bütünü tasarladılar ve bunu kurdular.

VARLIĞIN KUTSALDAN ARINDIRILMASI

Aydınlanma öncesi geleneksel toplumlarda varlık görüşünde varlık bütüncül, canlı, hiyerarşik bir düzene sahip ve fakat yine de tekil (üniter) değildi. Bu canlı hiyerarşik düzende her biri bir amaca yönelik tek tek ve çok sayıda anlamlar vardı. Her bir anlam alanı, diğeriyle zorunlu bir ilişki içindeydi. Bunun en tipik örneği İslâm'ın sûfî geleneğinde "çokluk içinde birlik (kesrette vahdet)" şeklinde formüle edilen varlık görüşüdür.

Buna göre varlık bir bütün olarak üst bir ilkeye bağlıdır. Bu ilke, birleştirici, kurucu ve hayat verici Tevhid ilkesidir. Ancak âlem dediğimiz Allah'ın dışındaki varlık kendi içinde bir çokluğa sahiptir. Her bir mertebe veya alan, diğerleriyle bir ilişki içindedir. Varlık mertebelerinin hiyerarşik kutsal düzen içinde uydukları kozmik yasalar (sünen), varoluşlarını açığa vuran dil farklı farklıydı, ama yine de hepsi üst bir ilkede birleşiyorlardı.

Eş'arîlerle Meşşailer arasında şiddetli tartışmalara yol açan nedensellik (illiyet) konusunu ele alan David Hume, bunu Aydınlanma ile parçalanmış varlığın parçalarını özerk birimler şeklinde tanımlama ve parçalar arasındaki evrensel bağı koparma düşüncesine dayanak olarak kullandı. Hume'a göre, varlık dünyasında, eşyanın tabiatı gereği hiçbir varlık diğerleriyle zorunlu ve mutlak bir ilişki içinde olmak zorunda değildir. Eğer varlığın bir bağlantısı düşünülecekse, parçaların her birini objektif ve özerk birimler şeklinde tasarlamak, sonra da deneyin doğru verilerine bakarak hangi parçanın diğerleriyle bir bağlantı içine girebileceğini tespit etmek gerekir.

Descartes, Bacon, Galileo ve Newton'un varlık görüşünü tamamlayan Hume'un bu tasarımı varlığın hiyerarşik düzeninde içkin olduğuna inanılan kutsal ilkeyi tahrip eden bir teşebbüstü. İşte "ilerleme" inancı da bunun üzerine dayanacaktı. Çünkü eğer varlığın önceden belirlenmiş ilâhî bir amaç ve bu amacı sürdüren kutsal bir düzeni yoksa, bu durumda bizim parçalarını bir araya getirerek kurduğumuz düzen sonsuz derecede yeniliklere, keşiflere, icatlara temel olabilirdi. Bu düzeni biz kuruyoruz yani sekü-

ler insanlar; akıl ve deneyle kurduğumuz bu düzen kutsal değil, profandır. Şu hâlde bu düzene bir anlam ve amaç yükleme işi de bizim elimizdeydi.

Sürekli keşif ve icad, bize bilim sayesinde muazzam yeni araçlar ve imkânlar bahşediyor. Geleneksel hiyerarşik düzen, kutsal vasfından dolayı sınırlayıcı ve statikti. Oysa şimdi her bir sıçraması teknolojik araç vaadeden bilim sayesinde, insan Tanrı'nın değil, kendi amaçlarını evrene dikte ettirebilirdi. Bundan böyle bilgi ve bilimlerin amacı hikmet, bilgelik, varlığın kutsal düzeniyle uyum sağlama, bu kutsal düzeni keşfetme ve Tanrı'nın bilgisi (marifet) ve yüceliğini kavrama çabası olamazdı. Bilimin amacı doğadan başlayarak varlığa hükmetmek, onu salt insanî denetim altına almak ve onu azamî derecede sömürmektir. F. Bacon, doğayı bir ava benzetiyor, insana hizmet etmeye mecbur ve mahkum bir hizmetçi şeklinde görüyordu. Bacon, Kraliyet sarayında bir başsavcıydı ve çok kere suçluların işkence ile nasıl konuşturulduklarına tanık olmuştu. Bundan hareketle doğanın sırlarını çekip almak için ona işkence yapılması gerektiğini söylüyor ve geliştirdiği bilimsel yöntemi işkence yöntemleriyle özdeşleştiriyordu. Kral I. James'in başsavcısı olan Bacon, doğayı kadına da benzetiyordu. Çünkü kendisi onyedinci yüzyılın cadı mahkemelerinde kadınlara uygulanan işkencelere tanık olmuş, bir kısmını kendisi yönetmişti. Bu, modern bilimsel yöntemin güç ve iktidarı, kaba kuvvet ve dayatmayı temsil eden eril karakterine ilginç bir atıftır.

Descartes da her türden geleneksel bilgiyi reddetti. Onun tanımında bilgi kesin ve apaçık bilgidir. Hakkında şüpheye düşülen ve matematik dilin kesinliğine kavuşmayan bilgi, bilimin konusu bile olamaz. Zihin ile beden arasında mutlak ve radikal bir ayırıma giden Descartes, maddi dünyayı bir makina olarak gördüğünden, bu dünyanın hiçbir amacı, hayat veya ruhsallığı da yoktu. Dünyanın düzenini teşkil eden mekanik yasalar, parçaların düzenleniş şekline bakılarak anlaşılabilirdi. Bu Kartezyen anlayış, bilimsel yöntemle doğanın insan tarafından işletilmesi, kullanılması ve sömürülmesinin anlaşılır ve kabul edilebilir sebebi oldu.

Oysa dinî bakış açısından evren, Tanrı tarafından yaratılmıştı, yasalarını Tanrı koymuştu ve bağlı olduğu düzen hiyerarşik bir kutsallığa dayanıyordu. İnsan, ancak Tanrı'nın lütfu ve müsaadesiyle bu dünyada idi,

ondan kutsalın izin verdiği çerçevede yararlanıyor ve asıl dünya ile ilişkisi Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmaktı. Dinlere göre bitkiler ve hayvanlar da birer canlıydı ve kutsal amaca katılıyorlardı. Descartes, bitki ve hayvanların canlı olabilecekleri fikrini de reddetti, hayvanların seslerini makina gıcırtıları olarak tanımladı. Descartes'a göre insan vücudu da bir makina idi ve hasta bir insan, bozuk bir saate benzetilebilirdi. İnsanla birlikte doğanın ve varlığın bu sekülerizasyonu bilimlere olduğu gibi geçti ve sözgelimi psikoloji, ruhu kapsam dışı bırakıp insanı organizmaya indirgedi. Psikolojinin araştırdığı organizma, Descartes'ın makinasıdır.

MEKANİK TOPLUMUN AMAÇLI AYGITI: MODERN DEVLET

Aydınlanma ile birlikte Batılı insanın zihninde kutsal bir hiyerarşik düzene göre kurulmuş fizik varlığın nasıl paçalandığı ve aynı insanın zihninde nasıl yeniden kurulduğunu gördük. Bu olayda kartezyen düşünceyi formüle eden Descartes'ın Cogito'su belirleyici bir aktör olarak rol oynadı.

Kuşkusuz bu geleneksel bütün dinî ve kutsal öğretileri temelinden yıkan varlık görüşü sadece insan zihninin teşekkül ettiği sınırları içinde kalmayacak, hızla ve kısa zamanda yeni toplumsal tasarımlara da temel teşkil edecekti. Fizik bilimlerinde köklü devrimler yapan Descartes, Bacon, Galileo, Newton vb. bilimci ve filozofların insan ve sosyal bilimlerdeki izdüşümleri J.J. Rousseau, Makyavel, Hobbes, J. Locke, Montesquieu, Hegel vb. oldu.

Yeni fizik tasarımını toplumsal alana uygulayan Locke, her bir temel yapı taşı insan olan atomcu bir toplum tasarımı geliştirdi. Locke, insan doğasını araştırırken, bireylerin davranış ve eylemlerini bazı kalıplara indirgedi. Amacı insan doğasını yöneten ilkelerin ekonomik ve siyasal davranışlardaki karşılıklarını aramaktı. Ona göre, nasıl yeni fizik tasarımında, hiçbir parçanın diğerleriyle mutlak bir bağlantısı yok idiyse, bunun gibi sosyal hayatın temelini oluşturan insan doğasının da bir başka şeyle mutlak bağıntısı yoktu. Thomas Hobbes'un bilgi kuramını da geliştirerek, toplumu yöneten doğal yasaların fizik dünyayı yöneten kesin yasalara benzediğini düşünü-

yordu. Buna göre tek tek bir doğa durumu toplumda da aranabilirdi. Bu da yönetim aygıtının yeniden tanımlanmasını gerektiriyordu. Çünkü artık hükümetin görevi, kendi yasalarını uygulamak ve emretmek değil, önceden varolan yasaları keşfedip çıkarmak olmalıydı. Ona göre eğer yasalar mülkiyet hakkı, bireyin özgürlüğü ve eşitliği fikrini içerirse toplumsal yeni varoluşun hedefi doğru tespit edilmiş olacaktır. Şu hâlde fizik varlık determine edilebildiği gibi sosyal hayat da determine edilebilirdi.

Ancak burada önemli bir zorluk vardı. Fizik alanda yeniden tasarlanan evrende, zihin, son parçacıklara indirgediği varlığı her seferinde bir araya getirirken yeni şeyler, şekiller, araçlar elde ediyor ve bu da bilim ve teknolojideki keşif ve icadların sürekli bir gelişme ve ilerlemeye yol açtığını gösteriyordu. Newton'un mekanik evren görüşünden hareketle benzer bir gelişme ve ilerleme, tarihe ve topluma nasıl intikal edecekti? Gerçi fizik dünyaya uygulanan paradigmanın sosyal bilimlere uygulanmasıyla "sosyal fizik" fikri giderek güç kazanıyor ve fiziksel yasaların toplumsal olaylara da uygulanabileceği düşünülüyordu. Ancak yine de Descartes'ın tasarladığı "makina insan"ı bir Tanrı'nın elinden çıkmış ve öyle bırakılmıştı. İşte bu handikap, evrendeki sonsuz durumun doğa güçlerinin karşılıklı etkileşimi ve evrimiyle ortaya çıktığını öne süren evrim kuramıyla aşıldı ve sosyal hayatın mevcut durumunda da kesintisiz bir değişme, gelişme ve ilerleme olduğu inancına bilimsel bir temel bulunmuş oldu. Bu görüş Kant, Hegel, Marx ve diğerlerini ciddi olarak etkileyecekti. Buna göre, insanın da içinde yer aldığı doğa veya evren, Tanrı'nın kendi suretinde ve amaçlı olarak yarattığı kutsal bir alan olmaktan çıktı. En basit formlardan karmaşık yapılara doğru her an gelişen bir sistem şekline dönüştü. Yeni sosyal bilimciler ve filozoflar tıpkı diğerleri gibi analitik yöntem içinde zihinde parçalara böldükleri varlığı yeni bir tasarım içinde birleştirmeye ve dizayn etmeye yöneldiler. Bundan böyle, evren gibi insan ve toplum da küçük parça ve bileşenlere ayrılarak birimlerin birbirini etkileyen mekanizması incelenmek suretiyle anlaşılacak ve ona yine bu işlemi yapan insan tarafından yepyeni bir amaç yüklenebilecektir. Bu bağlamda varlık gibi toplumu da dizayn edecek olan ondaki amaç değil, ona yine insan aklı tarafından yüklenen amaç olacaktı.

Geleneksel kutsal öğretiler, varlığın Tanrı tarafından anlamlandırılmış bir bütün olduğunu, canlı ortamında hiyerarşik bir düzen içinde kutsalı içerdiğini ve bunun yansımasının sosyal hayatta da aynen devam ettiğini savunuyorlardı. Zihinde varlığı bozan Aydınlanmacılar, toplumsal bütünü de bozdular. Tanrı'nın müdahil olduğu eski dini bütün bozulup parçalanınca, bu yeni parçalardan tasarlanıp inşa edilen yeni (modern) bütünün merkezine insan yerleştirildi. Artık bu yeni dünyada Tanrı'ya ve dinin kutsalına yer yoktu; her şey kendi seküler amacında profandı.

Hume, nedensellik ilkesinden hareketle hiçbir parçanın diğerleriyle mutlak bir ilişki içinde olamayacağını, insan zihninin her bir parçayı son temel yapı taşına indirgeyerek, diğer parçalarla ilişkisini yeniden ve kendine göre kurabileceğini öne sörmüştü. Şimdi madem ki insanın içinde yer aldığı fizik evrenin bütünlüğü geleneksel (dinî/kutsal) bütününden çıkartılıp yeni (seküler/rasyonel) bir bütünde tasarlanabilirdi, bunun gibi insanın içinde yer aldığı sosyal hayatın, dine ve kutsala göre kurulmuş bütüncü hiyerarşik düzeni de yıkılabilir, ayrılan sosyal parçalarla diğerleri arasında yeni (modern/türedi) bir ilişki kurulabilirdi. İşte bu, mekanik evren görüşünün mekanik bir toplum görüşü yaratması çabasıydı ve bu da onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıl düşünürleri tarafından başarıldı. Bu başarıyı sağlayan, kesin ve bilimsel doğruların tartışılamaz ideolojisi pozitivizm oldu. Pozitivizm, tekil ve totaliter bir toplum projesi öngörüyordu.

Yeni vizyonda evrenin Tanrı, din ve Kilise tarafından kendisine yüklenen kutsal anlamı ve her şeyi bir yere oturtan hiyerarşik düzeni reddedilirken, bu görüş yeni toplumsal vizyona da uygulandı; böylelikle Tanrı, din ve Kilise tarafından öngürülen hiyerarşik düzeni ve kutsal amacı reddedildi. Eski kutsal hiyerarşide köylüler, senyörler, krallar ve rahipler kendi doğal mertebelerinde yer alıyordu; ancak artık bu düzen reddedildiği için hiyerarşi ve kutsal da reddedilecekti. Eşitlik, sınıfları ve kutsal grupları indirgediği parçacıklar seviyesinde algıladı ve onlara yepyeni bir amaç ve hedef gösterdi. Metafizik görüntüler, sınıfları bir konumda tutan yargılar, olayların birbirine bağlanmasını sağlıyordu; ancak artık bizim kendimizi bunlardan kurtarmamız gerekiyordu. Nitekim modern girişimcinin (burjuvazi) davranışı, dinî düzenin belirlediği ilişkiler biçiminde, emek,

ticaret, akıl ve yapıların yeniden birleştirildiği modern çağa uygun değildi. Bu girişimci sınıfın yöneldiği atılımların yapılması ve kontrol ettikleri ekonominin ilerlemesi için onu kısıtlayan bütün bağlardan kurtulup özgürleşmesi gerekirdi.

Hiçbir unsur diğeriyle çözülemeyecek (kutsal ve doğal) bir bağ içinde olamadığına göre, her şey yeniden düşünülebilir ve tasarlanabilir. Üretim artışı ve ekonomik büyüme, insanlara ihtiyarî roller tanıyordu. Bu rol insan tarafından belirlenebilir, istikrar tanımaz ve bireyi kendisine yönelttiği amaca kendisi araç seçme özgürlüğü tanır. Yeni amaç, dinamizm ve hareket içinde büyüme ve sürgit ilerlemedir. Oysa dinin anlamlandırdığı dünyada amaç seçimi gibi araç seçimi de insana bırakılmamıştı. Çünkü Allah'ın, insanı yeryüzünde kendi başına ve başıboş bırakacağı düşünülemezdi (Kıyâme, 36). Bu vizyon değişikliğinde insanların içinde yer aldıkları eşitsiz duruma katlanmaları ancak kutsal rol dağılımı sonucunda mümkün olduğuna göre, madem ki varlığın olduğu gibi toplumun da kutsal bir amacı yoktur; şu hâlde hiyerarşik sosyal düzenin geleneksel konumuyla sürmesinin de anlamı yoktu. Her bir grup kendini bir başka grupla bir araya getirebilir, yeni roller ve kimlikler kazanabilir ve eşit konuma çıkarabilir. Bu da kesintisiz bir hareket gerektirir; hareket istikrarın kendisinden beslendiği kutsal düzene aykırıdır. Hareketin sürebilmesi için elbette iş bölümüne ihtiyaç vardır. Bu iş bölümünü de devlet gibi güçlü bir aygıt düzenleyebilir ve bu da ancak bir ulus var etmekle gerçekleşebilirdi. Ulusun ruhu da din, evrensel kimlik (ümmet), metafizik değerler veya ahlâkî erdemler değil, kültür tarafından varedilebilir.

İşte devlet, bu konjonktürde hareketli, işbölümüne dayanan ve maksimum üretim ve büyüme hedefine yönelmiş bir toplumu kültür temelinde uluslaştıran yepyeni (modern) bir aygıt olarak ortaya çıkmış oldu.

MODERN DEVLETİN TOTALİTER VASFI

Bu devlet insanoğlunun bilinen siyasi tarihinde yepyeni bir olgudur. Varlığı kendi zihninde parçalayıp yeniden bir bütün içinde kuran Batılı insan, toplumu da parçalayıp yeniden kurmanın en güçlü aracı olarak dev-

leti keşfetti. Bu yeni anlamı ve fonksiyonuyla devlet, Doğuda olsun Batıda olsun geleneksel devlet biçimlerinin hiçbirine benzemez.

Modern devletin ortaya çıkışını hazırlayan gelişmeleri araştırırken, Batılı sosyal bilimciler çevre faktörlerine belirleyici bir önem vermekte sözbirliği içindedirler. Kişinin felsefî paradigmasına göre bunlar farklılıklar gösterse de, çevrenin, sözgelimi tarımsal ekonomiden sınaî üretimin artık ilişkilere egemen olduğu ekonomiye geçiş olgusunun modern hayatın siyaset telakkisini kökten değişikliğe uğrattığı genellikle kabul edilir. Bu yüzden, modern devlet ve ulus üzerinde dikkate değer analizler yapan Ernest Gellner vb. yazarlar, bunun neredeyse tarihsel bir kader olduğunu ve artık geri dönüşü tasarlamanın mümkün olmadığını söylüyorlar. Bu, kuşkusuz tartışmaya açık ve aslında epistemolojiden insanın doğasına, varlıkla ilişkilerin yeniden tanımına kadar alternatif perspektiflerden sorgulanması gereken cebriyeci bir iddiadır.

Şu kadarını söylemek mümkündür: Modern ulus devlet, önce ticarî ardından sınaî kapitalizmin toprağa bağlı kapalı feodal toplumların iç bünyelerinin çatlamasının ürünü olarak ortaya çıktı. Bu aşamada sınaî üretimin egemen olduğu bu yeni toplum, geleneksel toplumdan ve onun yerleşik geleneksel kurumlarından koptu. Tarımcı toplumların görece durağan ve istikrarlı oldukları doğrudur. Bu istikrar, belli bir biçimde dinî, kültürel ve hukûki özerkliklerin yerel idarî alanlarda yaşanmasının da güvencesiydi. Sınaî kapitalizmin merkezîleştirerek yarattığı yeni toplumlarda ise, yeni iş bölümü, hareket ve organizasyon gibi zorunlulukları öne sürerek bu fonksiyonları gerçekleştirecek yeni kurumlar ihdas edildi ve bu kurumlar aracılığıyla bütün toplumsal hayat birbiriyle ilişkilendirilerek merkezî otoriteye meşrûiyet arandı. İşte modern devleti totaliter kılan "yeni gelişme" buydu ve bu da dünyada bir "yeryüzü Cenneti" var etme ideolojisiyle bütün yerel ve yöresel özerkliklere son verme hakkını devlet aygıtına devretme imkânlarını hazırladı. Bu durum eğitim başta olmak üzere, bürokrasi ve hukukun tekelleştirilerek merkezî iktidar aygıtına verilmesi gibi dinî, hukûki ve yerel kültürel özerkliklerin, çogulcu yapıların tasfiyesi gibi trajik bir müdahale ile sonuçlandı.

Avrupa'nın bilinen yakın tarihinde sanayileşme ile birlikte tarımcı

kapalı toplumların belirli bir hiyerarşik düzene göre yapılanmış istikrarlarının nasıl bozulduğunu ve bunun yerini her şeyin eşitlenmek üzere hızlı bir tempo izleyerek harekete geçtiğini gözlemek mümkün. Eşitlik tutkusu, türdeş bir kültürün bütün alanlara yayılmasıyla mümkün olduğundan, bu da ancak devlet gibi güçlü bir aygıtın hedefleri arasına taşımakla sağlanabilirdi. Geleneksel toplumda kişinin kendini adadığı kutsalı sekülerleştirmeyi başarmak suretiyle modern devlet, totaliter ve kültürel bakımdan türdeş bir dünyanın yaratılmasında etkili roller yüklenen ceberut bir kimliğe büründü.

Sanayi toplumunun oldukça karmaşık ve olabildiğince detay ve parçacıklara (tekasür) bölünmüş birimleri arasında düzenli ilişki kuracak ve bu ilişki biçimini ortak bir amaç yönünde kullanacak rasyonel bir koordinasyon düzenine ihtiyaç var. Açıktır ki, bu rasyonel düzeni ne bireyler ve cemaatlar ne de kendi başlarına çalışan kurumlar sağlayamayacağından merkezî bir gücün bu işe el atması gerekir; işte bu merkezî güç, rasyonalitenin kendini bütün toplumsal alanları içine katarak tezahür ettirdiği en büyük aygıt olan devlettir. Bu modern tanımında devlet, kendi bilincinde olan, her şeyi bilen, bildiğini mutlak bilen ve sadece kendi bilincini bir arzu, irade ve bilgiyle aktaran akıldır, rasyonalitedir.

Hegel, bu olguyu Tanrı'nın yeryüzünde devlet içinde somutlaşarak yürüyüşü şeklinde tanımlar. Dine, dinî kurum ve sınıflara karşı insan olarak bireyin kendini kendi bilincinde gerçekleştirmesi olayı, aynı zamanda liberal devlette ilâhî arzunun gerçekleşmesidir. Devlet, sıradan işlerin aygıtı değildir; sıradan işleri sivil toplum'a bırakmalı; asıl devlet kutsalın tezahürü ve tarihin kendi amacına ulaşmasıdır. Bu da ancak bir ulusun varedilmesi ve bu ulusun modernleşmesi ile tahakkuk edebilir. Devlette tezahür eden kutsal, ulusun modernleşmesiyle Gays'ın kendi amacına yönelmesi, arzusunu gerçekleştirmesidir.

Her ne kadar sivil topluma birtakım alanlar ayrılmışsa da, ilâhî arzunun tezahür edeceği toplumda, devletin bir merkezî kültürü tanımlaması ve bunu yayması beklenir. Bireyler kimliklerini bu merkezî kültürü kendi uzmanlık alanlarında üretebildikleri oranda modernliğin içine katılabileceklerinden, geleneksel inanç ve dinî kimliklerin terkedilmesi bir zorun-

luluktur. Zaten devlet, yeni kazandığı yapısal özellikleri dolayısıyla hukuk gibi eğitime de tekelci bir müdahalede bulunuyor. Yaygın eğitimle bireyi merkezî kültürün bilincine bağlayan devlet, örgün ve kurumsal eğitimle de başarı, statü ve güç elde etmenin aracı olan beceri ve uzmanlıklar kazandırmakta, böylece kendisinin tanımladığı toplumu kumanda ederek yönetebilmektedir. Devlet, sürekli gelişme ve büyüme ile, Cennetin yeryüzünde gerçekleşeceği hedefe doğru ilerlemenin kurtarıcı amacıdır. Mesih'-in gelişiyle kurtuluşu umud edenler, Aydınlanma ile bu mesiyanik inancın medern devletle yer değiştirdiğinin farkına varmadan seküler Cennet idealine katıldılar.

Modern devlet, modernleşmenin dominantları arasında saydığı rasyonalite ve türdeş kültürle sonuçlanan standartlaştırma taleplerinden dolayı, bu sürece aykırı düşen bütün seçenek ve taleplere hoşgörü ile bakamaz; önceki toplumun dinî merkezinde yeralan Kilise'nin arzusu hilafına davranan sapkınlara ve kâfirlere hoşgörü ile bakmadığı gibi. Şu var ki, kendi merkezî seküler kültürün genel kapsamı içinde kalmak şartı ile, yine kendi belirlediği modern standartları üretmek ve sürdürmek üzere, ekonomi, iletişim ve eğitimi sivil toplumun faaliyet alanına terkedebilir, hatta isteyerek devredebilir ve fakat kökten kopuşa yönelen muhalif seçenek ve kurumsallaşmalara karşı saldırgan davranmaktan çekinmez. Bu durumda siz Hıristiyan, Budist veya Müslüman okullar, kolejler, üniversiteler kurabilirsiniz; ama modern hayatın üretimini sağlayan standartların dışına çıkıp başka hayatların sürebileceği özgür ve muhalif alanlar yaratamazsınız. Bu bağlamında sivil talepler de birer sahte rehabilitasyonlardır ve esasında modern devletin böyle şeylere ihtiyacı vardır.

Sözkonusu olgu modern anlamında nasıl ceberut bir devlet şekliyle karşı karşıya olduğumuza işaret eder. Ve fakat gözden kaçırılmaması gereken husus şu ki, iktidar tanımında ve siyasetin bu uğradığı transformasyon olayında modern toplumun merkezî ve totaliter bir devlete duyduğu kesin ihtiyaç, devletin ona duyduğu ihtiyaçtan daha az değildir. Bu, yukarıda da değindiğimiz gibi iki nedenden dolayı ve zorunlu olarak böyledir:

İlki, modern toplumun merkezî-kültür tarafından belirlenen nihaî, sürekli ve kesintisiz hedefi doğrudan ve yalınkat modernleşmedir. Bu durum,

toplumu tanımlanabilen ve planlanabilen bir nesneler yığını şeklinde algılamaya yol açar. Moderniteden kesin kopuş hayatın kendisinden ve tarihin amacından kopuş kabul edilir. Bu kopuşu kimse göze alamayacağına göre, topluma katılmak ve toplumla birlikte merkezî kültürün üreticisi ve yayıcısı devlete –doğrudan veya dolaylı yollarla– katılmak kaçınılmazdır. Şu hâlde siz her hâlükârda tanımlanmışsınız ve dev aygıtın kumanda ettiği toplumun herhangi bir yerinde sizin dışınızda tespit edilmiş plan içinde bir görev kabul etmişsiniz.

İkincisi, devletin merkezî kültürünün işaret ettiği hedefe yöneltilmiş olarak planlanan toplum, karmaşık iş bölümü, biri diğerini gerekli kılan kurumlara bölünmüş yapısı ve kesintisiz rekabetçi, yarışmacı karakteri dolayısıyla merkezden kumanda edilmeye ayarlıdır.

Modernitenin ruhunu teşkil ettiği merkezî (evrensel ve türdeş) kültürün sabiteleri çerçevesinde tanımlanan toplum, merkezî iktidar aracılığıyla planlanır, kurumlar eliyle denetlenir ve dev bir mekanizma (Newton'un koca makinası) gibi kumanda ile çalıştırılır. Modern toplum görünürdeki karmaşık ekonomik ilişkiler düzeni ve çeşitliliğine rağmen, aslında tek tip ve türdeş bir toplumdur; bu toplumda düzeni merkezî iktidarın rafine otoritesi ve araçları sağlar. Yani yasama meclisleri, bilim kurumları, eğitim, iletişim ve teknoloji belli başlı araçlarla çalışır.

MODERN DEVLETİN ULUS VASFI

Modern devletin ikinci belirgin vasfı toprağa bağlı ulus temelinde örgütlenmesidir. Bu da ulusun sınırlarını çizdiği toprakla irtibatlandırılmış "yurttaş" (vatandaş) bilincini tanımlar. "Sivil yurttaş" yine de devlet dolayımında ulusa ve toprağa ait bilinçtir. Batının yakın tarihinde bu yeni örgütlenme modelinin farklı şekillerde ve şartlarda ortaya çıktığı gözlenebilir. Hakim eğilime göre ulus devletler, giderek artan üretime pazar bulma saikiyle doğmuşlardır. Eğer bu görüş doğruysa, Garaudy'nin de yerinde tespit ettiği gibi ulus devlet sadece Avrupa'ya özgü bir kategoridir ve bugün dünyada ulus devlet adı verilen şey Avrupa sömürgeciliğinin bir ihraç ürünüdür.

Afrika, Ortadoğu, Asya ve Latin Amerika'daki devletlerin türedi geçmişlerine bakıldığında, bu görüşü doğrulayan sayısız örnek bulmak mümkündür. Bugün Afrika'da karşılaştığımız ulus devletler, Avrupalı sömürgeci devletlerin, kendi aralarındaki güç ve çıkar ilişkilerine göre türetilmişlerdir. Amerikan kıtasının güneyinde de gözlenen bundan farklı değildir; İspanyol, Portekiz, İngiliz ve ABD, kıtanın geniş arazilerini parçalara ayırıp her biri üzerinde birer ulus devlet kurmayı çıkarlarının devamı ve nüfuz kurmalarının aracı olarak görmüş ve diledikleri gibi sınırlar çizmişlerdir. Çin, Hind ve Müslüman kavimlerin iç içe yaşadığı bölgelerde tarihin hiçbir döneminde ulus devletlerin görülmeyişi, bugün bu kadim kültür ve medeniyet mirasına sahip havzaların nasıl Ayrupalı sömürgeciler eliyle paramparça olduklarına ve her bir suni parçaya birer ulus devlet kılıfı giydirildiğine açık göstergedir.

Yine de ulus devleti sadece Batıya özgü bir fenomen kılan tarihî sebepler arasında Reformasyon olayının ilk sırada yer alıyor olması, devletin modern ve ulus niteliğiyle yakından ilgilidir. Onyedinci yüzyıldan başlayarak İncil'in Latince dışında yerel dillerde tercüme edilmesi ve onu Katolik Kilisesi'ne mensup olmayan seküler Hıristiyanların da yorumlayabileceği iddiasının öne sürülmesi, ulus devleti hazırlayan en önemli gelişme olarak kaydedilebilir. Bu tarihten itibaren denizaşırı seyahat, ticaret ve şehir ekonomisinde belli bir canlılık sağlayan burjuvazinin kendi toprakları üzerinde tam bir egemenliğe sahip olmayan kralla birleşip Katolik Kilisesi'ne karşı başlattığı mücadele, bir yandan krala nüfuz ve iktidarını arttıracağı araziler kazandırırken, öte yandan burjuvaziye geleneksel toplumun hiyerarşik düzenini kökten değiştirecek güç ve imkânlar bağışladı. Roma Katolik Kilisesi, merkezî gücünü koruduğu zamanlarda, hangi kralın yönetiminde olursa olsun, bütün Hıristiyan cemaatler gibi bu cemaatlerin dinî işlerini yürütmek üzere örgütlenen yerel kiliselerin kontrol ettiği geniş toprakların Roma Kilisesi'ne bağlı olduğunu söylüyordu ve nitekim durum da öyleydi. Ruhani ve dinî iki iktidar (iki kılıç) arasındaki çatışma dünyevi iktidarın üstünlüğüyle sonuçlanınca Kilise yerel iktidarlarla birlikte topraklarını da kaybetti. Almanya'da Kilise ile devlet arasındaki çatışmanın bir nedeni olarak devletin Kilise topraklarına el koymasının sekülerizasyon şeklinde

ifade edilmesi, modern devletin doğuşunda Kilise'nin evrensel Hıristiyan cemaatine ve arazilerine karşı ulus temelinde verdiği mücadelenin ilginç örneğini teşkil eder.

Kilise'nin dinî ve kutsal hakimiyetinden kurtarılan topraklar ve Hıristiyan topluluklar, dünyevi iktidarın temsilcisi kralın tam hakimiyeti altına girince, toprak ve ahaliye yeni bir tanım gerekli oldu, toprağın kriterlere göre çizilen sınırlarına vatan ve bu topraklar üzerinde yaşayan insan topluluklarına "ulus" ve ulusun bireylerine vatandaş (yurttaş) adı verildi. İşte bu özel tarihsel çerçevede ortaya çıkan modern devlet, Kilise'ye ve onun dinî evrensel iddialarına karşı bir konum ve tanım belirlemesi olarak toprağa bağlı ve uluscu nitelikler kazandı. Böylelikle evrensel Hıristiyan cemaatine mensup birey, toprağa bağlı vatandaş oldu ve bir ulus içinde devletin seküler değerlerini gerçekleştirmek üzere merkezden yönetilen yeni bir kimliğe büründü. Modern devletin tanımında ülke (toprak), ahali (ulus) ve egemenlik kavramlarının bu seküler birleşmesi ile Reformasyon'un 1648 Vestfalya anlaşmasıyla kazandığı zafer arasında yakın bir ilgi var. Gerçi bu zafer 1789 devrimiyle mantıkî sonuçlarına ulaştı ama, protestan Hıristiyanlığın seküler iktidarlara verdiği destek olmasaydı belki de ulus devlet hiçbir zaman olmayacaktı.

Batıda ulus devlet, ruhani ve cismanî iktidar arasındaki çatışmanın gayr-ı meşru çocuğudur. İngiltere'de VIII. Henri zamanında, Roma'ya başkaldırıp 1534'te dinin devletin tam kontrolüne geçmesi demek olan Anglikan Kilisesi'nin kurulmasıyla ilk önemli adım atılır ve bu Cromwell'in (ö: 1658) teşebbüsü ile ilk ulus devleti kurmasıyla sonuçlanır. Fransa'da bu süreci tamamlayacak olan ünlü burjuva devrimidir. Ulus devlet ile bir yandan sınıflara bölünmüş feodal topraklar üzerinde pazar serbestleştirilirken, öte yandan dinî referans ve egemen ruhani hiyerarşiye göre kurulmuş toplumsal hayatın değerler sistemi, yeni yükselen burjuva sınıfının seküler değerleri ile yer değiştirdi. Bu değişikliğin devlet düşüncesini kutsallaştırması kaçınılmazdı; bu kutsallık ulusta aranan mitolojik, etnik, coğrafî veya kültürel faktörlerin yüceltilmesi ile beslendi ve bu da merkezî kültür konumuna çıkartılıp tekil hukukun otoritesi ve kolluk kuvvetlerle koruma altına alındı.

Bu süreçte protestan dinî telakkinin oynadığı rol sadece devletin muhtaç olduğu ulusu varetmekle kalmadı, merkezî Katolik Kilisesi'nin gücünü zayıflattı ve bu oranda seküler iktidarı yani devleti güçlendirdi. Bu, bütün Hıristiyan dünyanın ortak ve birleştirici kimliğini ifade eden dinî ve manevi bütünün parçalanması ve her bir parçanın kendine ulus çerçevesi içinde yepyeni ve fakat türedi (aynı zamanda seküler ve ontolojik) bir kimlik kabul etmesiyle sonuçlandı. İlk çıkışından itibaren Luther ve onun izleyicileri –Hitler dahil– Katolik olmayan yöneticilere tam bağlılık gösterdiler ve nüfuz sağladıkları her yerde, Kilise'yi zayıflatıp seküler iktidarlara itaati öne çıkardılar.

Kilise karşısında zafer kazanan krallar, hemen hemen her yerde dinin, evrensel Kilise'nin bir parçası olduğu fikrini reddettiler; yerel (ve ulusal) kiliselerin Tanrı'dan çok kendilerini yüceltmelerini talep ettiler ve bunun için VIII. Henri gibileri dinin doğmalarını istedikleri yönde değiştirebileceklerini düşündüler. Dinî doğmaları değiştiren Luther, Reformasyon'la buna kapı açmıştı; dünyevi iktidarlar yerel kiliselerin ulusallaştırılması sonunda güç ve servetlerinin arttığını görmüşlerdi. Manastırlar dağıtılıp kiliseler iktidarın denetimine geçtikçe devletin gelir kaynakları katlanıyordu. Burjuvazi de, sahip olduğu mülk ve servetin ulusal bir iktidar tarafından korundukça ve diğerleriyle rekabet ettikçe artabileceğini bildiğinden, Kilise iktidarının yokolduğu yerlerde devlet iktidarının gerçekleşebileceği düşüncesi yeni sınıfla mutlakiyetçi yönetimin ortak paydası oldu.

İmparatorluğun siyasi düzeni ile onu besleyen Katolik Kilisesi, ister istemez yerel, etnik ve sınıfsal değerleri aşan evrensel değerlerin savunucusudurlar. Monarşiler ve burjuvazi ise, bu evrensel din ideolojisini kendi egemenlik hakları ve çıkarlarıyla bağdaştıramazlardı. Ve doğal olarak farklı monarşilerin topraklarında yaşayan Hıristiyanlar, kendilerini dinî ve manevi bağlarla Katolik Kilisesi'nin merkezî otoritesine bağlı ve bağımlı görüyorlardı. Onyedinci yüzyıldan sonra ise siyasi egemenlik ve maksimum ekonomik kazanç peşinde koşan burjuvazinin ortak idealleri devlet aygıtında somutlaşmıştı. Bu durumda devlet, kendisinden daha büyük ve evrensel olan kilise devletinden kopması için, birlikteliğin ortak paydasını yeniden tanımlamalıydı. Çünkü Kilise devletinin monarşilerin denetimindeki dev-

letlerin ülkeleri içinde geniş arazileri ve güçlü bir manevi otoritesi vardı. Protestanlık, Kilise'yi ulusallaştırmayı başarınca, din de ulusal bir kimlik kazandı, böylelikle papalığın merkezi ve birleştirici otoritesi ulusal parçalara bölünmüş oldu. Bundan böyle, insanların dinî işlerini yürüten ruhban görevliler kendilerini Papa yerine devlete bağlı hissedeceklerdi. Monarşinin evrensel Katolik Kilisesi'nden kopardığı her parça "ulus" olabilmek için kendine farklı bir kimlik bulmak zorundaydı; çünkü bu, meşrûiyetinin anlaşılır ve kabul edilebilir temeli olacaktı. Bu yeni kimlik tanımını da "din" yerine "kültür"ü merkezî ideoloji yerine geçiren "devlet" ten başkası yapamazdı.

Bu ve benzeri nedenlerle ulusculuğu, olmayan bir ulusun varedilmesi ideolojisi şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımıyla ulusculuk, kökeninde dil, coğrafya, gelenek, din ve birlikte yaşama iradesi olan bir bütünün kendi siyasal iktidarına sahip olması değil, fakat bütün bunların suistimal edilmek suretiyle, modernizmin öngürdüğü ve merkezî iktidar tarafından dayatıldığı hayat tarzının, yaygın eğitim –Fransa'da ilk çıkışında zorunlu, parasız ve laik eğitimdir– ortak dil ve sembollerle süren iletişim aracılığıyla merkezî ve totaliter modern devletin ulus temelinde örgütlenmesi projesidir.

Daha geniş bir perspektiften bakarsak şunu diyebiliriz: Ulusu vareden şey, ne ortak irade ve arzu, diğerlerinden kesin çizgilerle ayrılmış ve kendine özgü sahici tanımı ve sabiteleri olan kültür; ne de etnik köken, kavim ve dil birliğidir; ulus sanayileşme ile birlikte modern devletin ürünü bir eğitim, işbölümü, yaygın organizasyon (bürokrasi), ve toplumsal yeniden harmanlanma modelidir. Bir bilim olup olmayacağı kuşkulu olan sosyolojinin sözünü ettiği toplumsallaşma (sosyalleşme), bireyin ve yerel grup ve cemaatlerin, modern devletin merkezî gücü, yönlendirici kurum ve emredici araçlarıyla (eğitim, hukuk, bilim ve teknoloji) standartlaştırılması, ortak amaca göre bir tür seferberliğe koşulmasıdır. Bizim yakın tarihimizde bu standartlaştırmanın karşılığı "İttihad" veya Kemalist ilkelerde "Halkçılık", yani türdeş birlik; bir birliğin yöneldiği seküler hedef ise "Terakki" yani ilerleme inancının beslediği "muasır medeniyet seviyesi"dir.

Birey ve cemaatler, yerel özerk gruplar yeniden tanımlanıp bir "ulus" kazanına atılırken, buna kendileri değil, modern devlet karar vermektedir. Ulus ise "din"in kutsallarını profanlaştıran dünyevi ideoloji tasarımıdır. Bu

yönüyle ulusculuk, E. Gellner'in Durkheim'ın din çözümlemelerinden kalkarak dediği gibi, ulus tanımına girmiş bir toplumun kendi kendine tapınmasıdır. Eğer ulusculuk, toplumların kendilerine tapınmaları ise, bunun kökeninde, modern zamanlarda dini önemsemez gibi gözüken Aydınlanmacılara rağmen, ulusu vareden ana ve motive edici saiklerden biri, yine merkezinde tapınma duygusu olan "dinî" bir şeyin sekülerleştirilmesi olayı yatmaktadır. Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan ümmeti ulusculukla bölündü ama Hıristiyan evrensel cemaatin kutsallığı ulusların böldüğü parçalara transfer edildi, ardından İsa'ya adanmakla sağlanacağına inanılan kurtuluş modern ulusal devlet aracılığıyla gerçekleşeceği varsayılan modernliğe indirgendi. Burda da Şeytan, Allah'ı taklid etti.

SONUÇ: MODERN ULUS DEVLETİ AŞMA SORUNU

Ernest Gellner vb. yazarlar gibi, bizim de çözümlememize göre, modern devlet, rönesans ve reformla başlayan ve Aydınlanma ile mantıkî sonuçlarına ulaşan köklü bir zihin değişikliğinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Modernitenin ürünü olan bu türedi aygıtın ortaya çıkışında Avrupa'nın sanayi devrimi ve kapitalizm etkileyici bir rol oynamıştır. Bu alanı belirleyen felsefî arkaplanında bireyin kutsala göre tanımlanmış ve kurulmuş evrenin bütünlüğünü zihninde parçalaması ve yeniden kurması girişimi var. Ancak ister toprağa bağlı tarımsal ekonomiden ticarî kapitalizme ve sanayi devrimine geçiş, ister bireycilik, rasyonalizm ve pozitivizm gibi felsefî gelişmeler olsun, bütün bunların toplamı birer etkileyici faktör durumundadırlar. Asıl belirleyici faktör, bu etkileyici faktör ve değişkenlerin yardımıyla Avrupalı insanın onikinci yüzyıldan başlayarak ve kademeli bir şekilde kalbinde meydana gelen köklü değişimler ve dönüşümlerdir. Çünkü türümüzün deneysel tarihinden biliyoruz ki, kalbinde köklü değişimler vuku bulmadıkça insan Allah'a da, Şeytan'a da meyledemez. Kalp, insanî hayat faaliyetlerinin merkezidir; orada yeşeren bir karar ve niyet değişikliği zihnin araçlarıyla kabul edilebilir hâle geldikten sonra akıl yoluyla savunulur. Bunu da sosyal ve maddi hayattaki köklü değişim teşebbüsleri ve projelerin pratize edilmesi olayı izler.

Aydınlanma ile birlikte Batılı insan, zihninde parçaladığı dine dayalı dünyayı –ki bu Hıristiyanlığın dünyasıydı– yıkıp seküler formlar içinde yeniden anlamlı ve tutarlı bir bütün hâlinde kurduktan sonra, sosyal hayatın yine dinin hiyerarşik düzenine göre kurulmuş kutsal dünyasını da yıktı ve yeni bir toplum projesi icad etti.

Doğal olarak geleneksel toplum, kendi kutsal hiyerarşisinde istikrarlı ve ağırbaşlıydı. Her bir unsur ve cemaat kendi kültürel kodları tarafından tanımlandığından farklılıkların özerkliği ve görece çoğulculuğu esasına dayanıyordu.

Modern toplum projesi ise, hiyerarşisi olmayan, anonim, hareketli ve türdeş olmaya ayarlı olduğundan, karmaşık iletişim düzenini ve eşgüdümü sağlayacak merkezî bir iktidara gerek duyuyor. Kurumların varlığı ve bunları işleten bürokratik mekanizma bu dev aygıtın çalışma düzenini güvence altına alır. Devlet, anonim, kimseye ait olmayan ve aidiyetsiz toplumsal yığınlar yaratması oranında, merkezî, totaliter ve yönlendirici bir aygıt olmak zorundadır. Bireyin ve toplumsal hayatın her alanına uzanan müdahalesi bundandır; ekonomiden iletişime, hukuktan sağlığa, eğitimden bilgiye, spordan sanata, cinsellikten beslenme, giyinme ve oturma düzenine kadar modern devletin denetim dışı bıraktığı alan yoktur. Bu yönüyle modern devlet, felsefî ve yapısal özellikleri ve tanım gereği anti çoğulcudur; sonuçtaki yönelimi, herkesin ve her şeyin eşitlendiği homojen (türdeş) bir merkezî kültürün –ki bu refahın yöneldiği yeryüzü Cenneti ideali olan modern hayat tarzıdır– içkin hedeflerini gerçekleştirmektir. Açıktır ki eğer standartlar ve normlar alt-kültürel gruplar, yerel ve özerk cemaatler tarafından belirlenmişse, bunların kültürel ve hukûki özerklikleri de olamaz ve bu standartları ve normları yukarıdan belirleyen devlete çok büyük işler düşer. Nitekim bugün devlet, bütün bu işleri yüklenmiş ve bunları bilim adamları ve kurumların uzmanları aracılığıyla tespit etmekte ve yürürlüğe koymuş bulunmaktadır.

Bu hepimizin hayatında hissettiğimiz somut durum da gösteriyor ki, modernitenin toplum projesi olan modernizm, "çokluk içinde birlik" değil, bütün çokluk ve farklılıkların, özerk birim ve alanların tekil olan içinde eritildiği, zenginlik olan çeşitliliklerin yok edildiği bir yekpâreliktir.

Modern ceberut devlet, bunu "kitle toplumu" kavramıyla başarabilmektedir. "Kitle", yani şahsî, kendine özgü ve bütün farklı aidiyetlerin içinde eritildiği dev kazan. Bu kazan kaynadığı sürece eritir ve bu kazanın kaynama ve eritme işlemine "dinamizm, hareket, gelişme, homojen evrensel devlet, ilerleme" vb. illüzyonik isimler verilir. Gerçekte ise yaygın ve nüfuz edici bir totaliterizmin hükmünü icra etmesi sözkonusudur.

Abartmadan şu söylenebilir ki, modern devlet, insanoğlunun tarihte tanık olduğu en ceberut devlettir; geçmişte hiçbir monarşi, saltanat veya despotizm insan hayatının her alanına ve bu kadar derinlemesine nüfuz eldebilmiş değildi.

Çoğu insan modern devletin "totaliter" niteliğine ilişkin yaptığımız bu vurguların daha çok Faşist veya Komünist devlet modellerine gönderme olabileceğini düşünebilir. Oysa bizim kastımız sadece Faşizm veya Komünizm değil, Liberal devletin de içinde yer aldığı modern devlettir. Dahası, bugün yeryüzünde form farkıyla her yerde tek bir devlet modeli yürürlüktedir ve Suudi Arabistan, Irak, Kuba, Çin Halk Cumhuriyeti, İsrail, Japonya, Hindistan, İngiltere, İsviçre, Fransa vd. hepsi birer modern devlettirler. Form farkları gelenekten, coğrafyadan vb. şeylerden kaynaklanır; ancak hepsi aynı örgütlenme modelinde evrensel ve homojen bir yönelimi, yani nüfuz edici bir totaliterizmi bünyelerinde barındırırlar.

Burada Müslüman olarak şunları sormalıyız:

1. Eğer Allah'ın iradesi O'na halife olarak seçilen mü'min bireylerin toplamından ibaret Ümmet'te tecelli ediyorsa, bu totaliter niteliğiyle devletin meşrûiyeti var mı? Ümmet'in içinden seçilmiş bir İmam'ın ve onun şûrâ ile çalışan yardımcılarının Biat (sözleşme) esası üzerinde meydana getirdikleri bir İslâm devletinin Müslüman bireylerin ve farklı mezhepteki cemaatlerin hayatına böylesine derinlemesine nüfuz etmesi mümkün mü? Farklı dinlere mensup cemaatlerin kendi hukuk ve geleneklerine göre yaşama hakları ile İslâm ümmetine tanınan mezhep tarikat ve ictihat farklılığı modern devletin bu totaliterizmi ile nasıl bağdaştırılabilecektir?

Modern devlet, felsefi ruhuyla modern yani seküler ve profandır. Amacı yeryüzünde Cennet varetmektir. Bütün kurum ve organları bu hedefe yönelmek üzere dizayn edilmişlerdir. Refah toplumu meydana getir-

menin göstergesi olarak, devletin başarı ve becerisi kalkınma, teknolojik gelişme, ekonomik büyüme, rasyonel organizasyon, planlama, kaynak bulma, ulusal geliri arttırma vb. dünyevi kıstaslardır. Adalet, zayıfları koruma, ruhsal ve ahlâkî tekâmül, ahde vefa, sözleşmelere bağlılık vb. erdeme ait değer ve idealler bu devletin referansları arasında yer almaz; hatta bunlar rasyonel gelişme ve güç elde etmek gibi dominantlara zarar verir. Modern hayat, sınırsız üretim ve sorumsuz tüketimin tahrik ettiği büyüme esasına dayandığından, üretilen malların niteliği, insanî ve ahlâkî değeri üzerinde düşünülmez. Fazla üretim zenginlik, zenginlik ise güç ve iktidardır. Bu durumda üretilen mallara pazar bulmak, pazar oluşturmakla mümkündür. Bunun için ahlâkî dejenerasyondan, siyasi ve hukûki suistimallere, savaş kışkırtıcılığından ülkelerin iktisadî ve tabiî kaynaklarına el koymaya kadar her yola başvurulabilir.

Burada da ikinci küme soruları soralım:

2. Biz Müslüman olarak teşkilat yapısı, felsefi temel varsayımları, kullandığı araçlar, hukuk düzeni, kurumları ve kendine özgü organlarıyla bir bütün olarak seküler amaçlı bir refah toplumu meydana getirmek üzere dizayn edilmiş ve öyle işleyen bu devleti modern vasfından yalıtıp İslâmîleştirebilir miyiz? Eğer modern devleti İslâmîleştirebilirsek, bu devlet İslâm'ı yutmaz ve onu başkalaştırmaz mı? Devletin modernleştirici misyonu meşru değilse, bu devletin modern kurum ve araçlarıyla bir İslâm devleti tasarlayabilir miyiz? Öyle yapacak olsak, araçlar amacı belirlemez mi? İçeriği İslâm (dini), formu modern (seküler) bir devlet modelinin paradoksları nelerdir ve nasıl aşılabilirler? Bu paradokslar teorik olarak aşılamayacaksa, bu durumda bizim devletimiz içeriği modern, formu İslâm olmaz mı? Böyle bir İslâm devleti, dini protestanlaştırıp bizi ilâhî amacın dışına çıkarmaz mı?

Çözümlemelerimizden çıkan sonuca göre, ulus olduğu için devlet değil, devlet olduğu için ulus vardır. Başka bir deyişle, devleti ortaya çıkaran ulus veya ulusal gerçeklik değil, tam aksine modern devlet ulusu ortaya çıkarmış, türetmiştir. Şu hâlde, aile, aşiret, kavim, cemaat ve ümmet ne kadar gerçek ise, ulus da o oranda gerçek değildir.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, sanayi öncesi toplumlarda kültür, kut-

sala yönelen ve din temelinde teşekkül eden manevi birşey, bir irfandı. Modernlikle "kültür" ortaya çıktı. Seküler bir içerik ve forma büründü; bireye indirgenmiş insanların yükselme, başarma, beceri kazanma, statü elde etme, güç ve iktidar sahibi olma aracı şeklinde tanımlandı. Geniş okur yazarlık, iletişim ve organizasyon, karmaşıklığın düzeni ve nihaî hedefi belirleyen merkezî kültürün amaçları doğrultusunda uzmanlık, ödül kazanma, diğerleriyle rekabet etme vb. etkinliklerin her biri kültür ve kültürel formasyon olarak kabul edildi. Bu, adına E. Gellner'in üst kültür dediği şeyin siyasi iktidarla sınırlarının korunduğu ve yeniden üretildiği yepyeni bir durumdur.

Kültürün sekülerleştiği bu modern zamanlarda, insanlara ve sosyal gruplara güvenlik, başarı, statü ve iktidar kazandıran kimlikler de ontolojik, maddi, araçsal ve dünyevi olmak durumundadır. Birçok kimlikten sözedilebilir: cinsel, sosyal, sınıfsal, meslekî, etnik, ulusal vb. kimlikler. Ama bunların tümü ilâhî değil, ontolojik ve dünyevidirler. Modern devletin tanıdığı ve üzerinde yükseldiği en geniş anlamındaki kimlik, kuşkusuz ulusal kimliktir. Ulus, şu veya bu unsurun seçilmiş bir kültürel kod formuna sokulup ulusal kimlik temelinde ortaya çıkar. Bu anlamda ulus ve ulusal olan, dinî olana ve ümmete karşıdır.

Ulusalcılığın yakın tarihinde gözlediğimiz gibi, bir ulusun iktidar seçkinleriyle iktidar paylaşımına kalkışan ve bu amaçla hak iddia ettiği kavmin toprakları üzerinde ulusal iktidar kurmak isteyen ulusalcı elitler ve aydınlar, köye, geleneğe ve geçmişe ait bir kültürden sayısız tanık ve malzeme devşirirler, bu devşirdikleri elverişli unsurları mitoslaştırırlar. Bunu yapanlar, elbette köylü değil, şehirli seçkinler, okumuş zümrelerdir ve fakat, iktidar olduklarında kavme ait kültürü hızla tasfiye ederler. Bıraktıkları ve sürdürmekte yarar gördükleri şeyler ise tamamiyle mitos semboller, folklorik değerlerdir. Asıl olan yoktan varedilen ulusu modernleştirme sürecine katmak olduğundan, iktidar ve onun yöneldiği modernliğe uygun olmayan, aykırı düşen her geleneksel unsuru vandalist duygularla tahrip ederler, hafızalardan kazımaya çalışırlar.

Ziya Gökalp'in eski Türk devlet idaresini ve kadın anlayışını modernlikle uyum içinde tanımlayıp yüceltmesi ve fakat Cumhuriyet'in ilanından

sonra tarihle ilgili her şeye karşı seküler bir engizisyonla savaş açılması buna örnek verilebilir. Aynı dönemde "İslâm'ın terakkiye mâni olmadığını" söyleyenler de, Gökalp ve diğerleri gibi selektif davranarak tasarlanan modern ulus devletin önünü açmaya çalışıyorlardı.

Ancak ulus devlet, tanım gereği bir kavmin birimini esas almak zorunda olduğundan, aynı topraklarda ve yüzyıllarca bir arada yaşayan çok sayıda dinî ve etnik kimliği inkâr etmek durumundadır. Ulus devlet totaliter ve hegemoniktir; bu hegemonik vasfını sürdürebildiği kadar tek ulusun yücelttiği değerlerini diğer kavim ve etnik gruplara kabul ettirebilir.

İçine girdiğimiz bu yeni dönemde Almanya'dan Balkanlar'a, Kafkasya'dan Tacikistan ve Afganistan'a, Hind yarımkıtasından Ortadoğu ve Afrika'ya kadar yirminin üstünde kriz bölgeleri oluştu ve bu bölgelerde dinî ve etnik çatışmalar giderek büyüyor.

Bugünün dünyasında konuşulmakta olan 8.000 ayrı dil ve 3.000 ayrı etnik grup var. Birleşmiş Milletler'e kayıtlı olan ulus devlet sayısı ise 195 civarında; bu rakamın ikibinli yıllarda 200'e çıkabileceği tahmin ediliyor. Ancak küçüklü büyüklü ayrı dil konuşan ve ayrı etnik kimliğini öne çıkaran binlerce insan topluluğu ulus devlet istiyor. Bu durum İslâm coğrafyasında yaşamakta olan çok sayıda ayrı dinî ve etnik topluluklar için de geçerli.

Şimdi son soru kümemize geliyoruz:

3. Ulus devlet veya ulusculuk çağına girildiğine dair yanlış inanç ve propagandanın aksine, ulus devletin sonuna geldiğimiz bu kritik dönemde, Müslüman olarak bu farklı dinî ve etnik kimlikleri, insan topluluklarını nasıl bir arada yaşatacağız? "İslâm" temelinde bir "ulus(?)" varedip hepsini bir kazanda mı eriteceğiz, yoksa dinî ve etnik farklılıkların korunup bir arada yaşatıldığı alternatif bir model mi tasarlayacağız? Bizim tarihimizde teşekkül eden zimmî statüsü bu karmaşık olguya gerçekten cevap olabilir mi? Eğer, devlet tasarımız "modern" ve "totaliter" değilse, ulus devletin iki ana parametresi olan toprağa bağlı (vatan-yurt) ve tek bir etnisitenin ulusal kimliğini de esas almaması gerekir; peki modern devletin üniter veya federatif ulusal vasfı dışında tasarlayabileceğimiz İslâm devletinin genel çatısı altında farklı kimlikler, diller, örf ve gelenekler, hukuk sistemleri ve

yerel inisiyatifler nasıl temsil edilecek? Bugün birer çoğunluk rejimi olan temsilî demokrasilerin bu türden can alıcı sorunlara tutarlı cevaplar vermediğini görüyoruz; bizim çoğulcu projemizin referans kaynakları, hukûki çatısı, siyasi çerçevesi ne olacaktır?

İslâm ve modern ulus devlet konusunun ele alındığı bir bağlamda bu soruların hepsi cevap bekliyor. Modern devleti sorgulamaksızın, aktif politik mücadeleyi geçerli tek çözüm yolu olarak görenler ve gösterenler, siyasi iktidarı ele geçirseler bile, bu modern sisteme İslâmî form ve sembollerle katılmaktan başka birşey yapabilecekleri ümidine kapılmamalılar. Sorun evrensel düzeyde ve oldukça derinlerde yatıyor.

Modern devlet birey hakları, akıl ve genel çıkar esasına dayanarak ortaya çıktı. Ancak geldiğimiz noktada, birey, sosyal kuklaya dönüştü; akıl, akıl dışı her şeye kurban edildi; genel çıkarın sağlanması bir yana tür olarak insanın geleceği ve gezegenin canlı hayatı tehdit altına girdi.

Modernitenin genel bir kargaşa ve derin bir kriz içine girdiği bu zamanda, Müslümanlar “modern kültürü taklid edip tüketen parazitler” olmamalılar.

Üçüncü Bölüm

İSLÂM, DEMOKRASİ VE LAİKLİK

İSLÂM, DEMOKRASİ VE LAİKLİK

İSLÂM VE DEMOKRASİ

Daha önce yayınlanan bir çalışmamızda, Batı etkisindeki Müslüman dünyanın düşünce ve entellektüel hayatında ondokuzuncu yüzyılda teşekkül etmiş bir geleneğin günümüze kadar varlığını devam ettirdiğine değinmiştik. Bu da, "Müslüman aydın" ve yazarların Batıdan aldıkları "ödünç kavramlar"la İslâm toplumunun sorunlarını araştırmaya koyulmaları ile belki de bunun doğal sonucunda İslâm'ı her dönemin "hakim ve moda düşüncesi"ne benzetme yanlışlığına düşmeleriydi.[1]

Belki ondokuzuncu yüzyıl bakış açısının resmi kurumlardan üniversitelere ve genel kültürel hayata kadar gerçekten derin etkilere sahip olduğu Türkiye'de gözünü açmış yazar ve aydınlar, son yıllara kadar böyle düşünmekte bir ölçüde mazur sayılabilirdi; çünkü Türkiye, köklü bir İslâm düşüncesi geleneğinden kopmuş, kendi düşünce köklerine yabancılaşmış ve bunun sonucunda derin bir kimlik krizine düşmüş ülke görünümündedir. Ancak özellikle 80'lerden sonra gözlenen gelişmeler esas alındığında, artık sözkonusu düşünme biçimleri ve bu biçimlerin içerdikleri yanlışlıklar mazur görülemez. En başta Müslüman yazar ve düşünürlerin dünyayı kavrayışı eskisine oranla daha genişlemiş, İslâmî temel kaynaklarla bağları –yeterli olmasa da– yeniden kurulmuştur. Şimdi İslâmî ilimlere ilişkin belli başlı tefsir, hadis, fıkıh, düşünce tarihi, tasavvuf,

---

[1] 1. Ali Bulaç, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, 4. Bsk., İstanbul, 1993, s. 84 vd.

siyer, kelam vb. kaynaklar yanında, çağdaş Müslüman dünyada zengin birikimlere sahip çok sayıda Müslüman yazarın kitapları da Türkçe'ye çevrilmiş, istifadeye sunulmuştur. Şu hâlde, eğer hâlâ Batıyı izlemekten başka bir şey yapmayan ve Batının geliştirdiği kavramsal çerçeveleri mutlak bir veriymiş gibi kabul edip bu çerçeveler içinde düşünen yazarlar, hâlâ bu düşüncelerine İslâmî düşünce adını veriyorlarsa, burada farklı bir durum var demektir.

Geçen yüzyılın sonlarında ve bu yüzyılın ilk yarısına kadar İslâm dünyasında hemen hemen her şey Batı'da karşılığı bulunabilecek bir şeye benzetilerek ele alınıyordu. Sözgelimi, eğer Batı kalkınmasının temelinde liberalizm varsa ve eğer liberalizm bireyciliğe, şahsi kâr elde etmeye, bireyin sınırsız özgürlüğüne, özel mülkiyete, sermayenin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın faaliyet gösterip büyümesine dayanıyorsa, bu durumda yapılacak şey, analoji yoluyla bütün bu kavramlara tekabül edecek İslâmî motif ve unsurların Kur'ân ve Sünnet'ten, İslâm bilginlerinin kitaplarından ve tarihin bunlara uygun düşen uygulamalarından örneklerin dikkatlice seçilip bir araya getirilmesinden başkası değil. İki farklı dünyadan özel amaçlarla seçilmiş unsurlar arasında analoji kurmaya dayanan bu yöntem, Müslüman araştırıcıya Batı ile İslâm arasında bazı başarılı benzetmeleri yapma imkânlarını verir; ama İslâm dünyasının içinde bulunduğu gerçek duruma sağlıklı, kalıcı ve son tahlilde yararlı bir açıklama getirme imkânlarını veremez. Bu yönteme Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed Abduh'a, Rıfa et-Tahtavi'den Prof. Abdüsselam'a kadar geniş bir kuşak üzerinde başvuruldu, ama hiçbir yararlı sonuç alınamadı.

Batı'dan alınma ödünç kavramlarla bir din olarak İslâmiyeti hakim modellere benzetme yanlışlığına birçok konuda rastlanabilir; sözgelimi yukarıda zikrettiğimiz İslâm liberalizmi'nden başka, İslâm sosyalizmi, İslâm hümanizmi, İslâm milliyetçiliği, İslâm ilerlemeciliği vd.. Son olarak, buna "İslâm demokrasisi" eklenmiş bulunuyor.

Doğal olarak, her kavramsallaştırmayı, bunu geliştiren veya kullanan zihnin mutlaka Batı'dan esen rüzgarların etkisinde kalarak yaptığına dair bir genelleme yapmak yanlış ve haksızlık olur. Burada iki noktanın daima farkında olmak lazım:

1. Hiçbir düşünce ve öğretiler bütünü, içinde yaşadığı dünyanın farklı düşünce sistemlerinden bütünüyle kopuk olamaz. İnsanoğlunun kullandığı dil bunun somut kanıtıdır. Nasıl, başka dillerden hiç etkilenmemiş, yabancı kelime almamış bir dil tasavvur etmek mümkün değilse, tıpkı bunun gibi başka kaynaklardan ve düşünce havzalarından etki almamış tamamen orijinal bir düşünce sistemi ve öğreti de tasavvur edilemez. Hatta bu, dinler bağlamında da böyledir. Çünkü en başta Kur'ân-ı Kerim, kendisinden önceki kitapları doğrulamak ve tamamlamak üzere indirildiğini söyler.

Aynı şeyi Arapça dilinin yapısında da görmek mümkün. Bu son vahy dilinde kendisinden önceki Aramice, İbranice, Suryanice, Pehlevice vb. dillerden belli sayılarda kelime ve kavram vardır; Arapdilciler bunlara "a'cemi" derler ve onların kanaatine göre bu "a'cemi/yabancı" kelimelerden bir kısmı Kur'ân'da da yer almış bulunmaktadır.

Daha beşerî bağlamda düşünürsek, bunun yine Kur'ân'ın sözünü ettiği "Tearuf" (Hucurat, 49/13), yani karşılıklı etkileşim ve alış veriş olduğunu söyleyebiliriz. Tearuf'tan kaçınmamak lazım; önemli olan kültürel gettolaşma yoluyla bütün dünyadan kopmak değil, "ma'ruf" esasına dayalı alış verişi sürdürmek, düşünce ve bilgi hayatının zenginleşmesine çalışmaktır. Bu doğru bir yöntem ve araçlarla başarıldığı zaman "İrfan" olur. Tearuf, örf, ma'ruf ve irfan'ın aynı kökten gelmeleri bu evrensel alış verişe, hikmetin zenginleşmesi çabasına işaret eder.

2. "Tearuf edin" (Hucurat, 49/13) âyeti bir emir, aktiviteye bir çağrıdır. Bundan başka kültür ve öğretilerle karşı karşıya gelindiğinde, o kültürel sistemlere semantik bir müdahaleye işareti anlıyorum. Semantik müdahalenin aracı tanımlardır. Tanımlayabilen, hem kendini geliştirmek için gerekli araçlara sahip olur, hem de harici bir kaynaktan yararlanmasına rağmen, o kaynağın müdahalelerine karşı kendini korumuş olur.

İslâm tarihinde Kelam, Meşşai ve Sufi geleneğin, tearuf yoluyla vücud bulduklarını, sözünü ettiğimiz yöntemi izleyerek Müslümanların düşünce hayatlarını zenginleştirdiklerini söyleyebiliriz.

Çağımızda yüzyüze geldiğimiz genel sorunlar karşısında benzer bir yönteme başvurmaktan başka çıkar yol yok. Burada daima önemli olan, bizim bilincimizin kendi sahih mihverinde olup olmadığına bakmaktır.

Eğer Müslümanın bilinci, geçen yüzyıldan bu yana gözlendiği gibi, epistemolojik bir kayma içindeyse, onun dışarıdan aldıkları, onları kendi kavramsal evreninde yeniden üretmek ve anlamlandırmak demek olan tearuf değil, belki yukarıda sözünü ettiğimiz ödünç kavramlarla düşünme ve analoji yoluyla İslâm'ı hakim modellere benzetme yanlışlığının sürdürülmesidir.

İyi kötü yaşadığı ülkenin ve genelde dünyanın siyasi gidişiyle ilgilenen ortalama bir Müslümanı demokrasi konusunda mütereddit düşünmeye sevkeden bazı iç ve dış sebepler var. Daha çok aktüel dünyamızda sık sık kendilerine başvurulan retorikler ve uygulama biçimlerine dayanan bu sebepleri birkaç ana noktada toplamak mümkün görünüyor:

1. Türkiye ve Demokrasi

1923'te kurulan Cumhuriyet'in demokratik bir içerikten yoksun olduğunu söylemeye gerek yok. 27 yıl süren Tek Parti yönetimi (1923-1950) ve bu yönetimin iktidar partisi CHP'nin altı ok'u arasında "demokrasi"-nin yer almaması bunun basit kanıtıdır. Ebedi Şef Mustafa Kemal ve Milli Şef İsmet İnönü'nün, günün birinde demokratik bir sisteme geçmeyi arzu edip etmedikleri ya da cumhuriyeti gelecek bir demokrasiye hazırlık safhası olarak düşünüp düşünmediklerini bugün için tartışmanın büyük bir anlamı yoktur. Tarihsel gerçek şu ki, Türkiye'nin 27 yılını Tek Parti'nin sıkı ve her türlü katılıma kapalı bir rejim altında geçirmiş olmasıdır.

Dünyada cumhuriyet ile demokrasiler arasında her zaman ortak noktaların bulunabileceği önermesi de yanlıştır. Çünkü özünde diktaya dayalı çok sayıda rejim birer cumhuriyet olarak yerlerini almaktadırlar. 70 yıllık Sovyet komünizmi bir cumhuriyetti; Baas Partisi'nin tek partili rejimleriyle yönetilmekte olan Irak ve Suriye de birer cumhuriyettirler. Fransa'da hiç bitmeyen cumhuriyet ve demokrasi tartışması da bu iki yönetim biçiminin hiç de aynı şeyler olmadıklarını göstermektedir.

Cumhuriyet'e ilişkin bunları sıralamamızın sebebi, Fransa'dan çok daha kötü bir düzeyde Türkiye'de de bu tartışmanın hâlâ sürüyor olmasıdır. İşte sokaktaki insanın zihnini meşgul eden konulardan biri budur. Türkiye'de cumhuriyetçilerin çoğuna göre, eğer demokrasi olacaksa bunun

zorunlu olarak laiklikle ilişkili olması lazım. Çünkü laiklik, demokrasinin olmazsa olmaz şartıdır. Öyle ki, eğer bu ikisi arasında bir tercih yapmak gerekirse, laiklik tercih edilir, fakat demokrasi tercih edilmez. Laiklik adına demokrasiyi feda eden bir anlayış, kaçınılmaz olarak diktacı ve totaliter bir yönetim tasarlar. O zaman sormak lazım: Ne adına? Niçin?

Bu sorunun iki muhtemel cevabı olabilir: İlki, çünkü bu ülkenin kalkınması ve ilerlemesi için mutlak olarak laikliğe ihtiyacımız var. Laiklik olmadan kalkınma olmaz. İkincisi, bizim dünya görüşümüz bunu gerektiriyor, herkesin bizim gibi düşünmesi ve yaşaması lazım. Nitekim yüksek bir yargı makamının başı, şu cümleyi açıkça söylemekten çekinmemiştir: "-Ya bize itaat ederler veya bize benzemeye çalışırlar."

Bu her iki cevabın da hiçbir tutar, herhangi geçerli bir mantığa dayalı tarafı yoktur. Çünkü Avrupa'da çok sayıda ülke laiklik olmadan, hatta resmi ve siyasi düzeyde dinî vasıflarını muhafaza ederek kalkınmışlar, dünyanın zengin ülkeleri, refah toplumları arasına girmişlerdir. Mesela Danimarka'nın ve Norveç'in resmi dini Luthercilik'tir. İspanya ve Portekiz, Katolik Kilisesi'nin egemenliğinde birer teokratik devlettirler. İtalya Katolik Kilisesiyle akdettiği ve hâlen yürürlükte bulunan Laterano sözleşmesi hükmünce Katolikliği milli din olarak kabul etmiştir. İngiltere yazılı olmayan teokratik anayasayla yönetilen bir krallıktır ve Kral aynı zamanda Anglikan Kilisesi'nin de önderidir. İsveç, Protestan Kilisesine bağlıdır ve bu ülkede Kral ile bakanların kilise mensubu olmaları şartı aranmaktadır.[2]

Laiklik ile kalkınma ve refah arasında Avrupa'nın yaşadığı özel tecrübe bağlamında büsbütün bir ilişki olmadığı söylenemez; ancak Türkiye'de bu fikri savunanlar bariz şekilde ondokuzuncu yüzyıldan devraldıkları ağır bir pozitivist mirasa bağlı bu düşünceleri savunmaktadırlar. Nihayet Türkiye'de laikliğin, din ve vicdan hürriyetini hukuki teminat altına almak ya da din adamları sınıfının devlet üzerindeki tekel kurma haklarına son vermek gibi bir amacı yok; çünkü İslâm tarihi boyunca din ve vicdan hürriyetinin kısıtlandığına dair somut ve kalıcı hiçbir uygulamaya rastlanamaz. Herkes din seçme ve seçtiği dine göre yaşama, cemaat kurma, özel hukukunda

---

2 A. Turan Alkan, *Önce Türkiye; Kavramlar Değil*, Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos/ 1994, Sayı: 29, s. 92.

muhtar olma hakkına sahiptir ve bu İslâm devletlerinin bir lütuf ve hoşgörüsü değil, bu dinin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'in emri ve Peygamberimizin (sallallahu aleyhi ve sellem) tatbikatıdır. Gerek İslâm dininde ve gerekse 14 yüzyıllık tarihinde bir din adamları sınıfının da teşekkül etmediğini biliyoruz. Yine Peygamberimiz, sarih bir şekilde "İslâmiyet'te ruhbanlık yoktur" buyurmuştur.

Laiklikle din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılacağı önermesi ise, hem laikliği kendisinden aldığımızı öne sürdüğümüz Fransa'da hem diğer Avrupa ülkelerinde bizdekine benzer bir tatbikat ve telakkiye sahip değildir. Orada, din ile devlet işleri değil, Kilise ile devlet işleri birbirinden ayrılmıştır ki, bunun manası, devlet herhangi bir tasarruf veya icraata giriştiğinde Kilise'nin dogmalarını ve bu dogmaları anlama ve tefsir etme hakkını elinde bulunduran din adamlarını kaale almak, onların onayına başvurmak zorunda değildir. Ama bu, devletin bütün karar ve tasarruflarında her hâlükârda din-dışı veya din-karşıtı olacağı ve kendisini öyle davranmak zorunda hissedeceği anlamına gelmez. Bizdeki ise, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması adı altında; aslında din ile hayatın birbirinden ayrılması, dini toplum hayatından, ferdin gündelik davranışlarından, hatta mümkünse zihninden ve ruhundan söküp atmanın bir aracı olarak anlaşılmış ve öyle tatbik edilmiştir. Bu bir yerden sonra "la-dinilik", hatta Sovyet ateizminde olduğu gibi tipik bir din düşmanlığıdır.

Bu ise açıkça bir Aydınlanma despotizmidir ve elbette demokrasi ile uzaktan yakından bir ilgisinin olmaması gerekir. Ancak Türkiye'de görünürde demokrat, gerçekte cumhuriyetçi birçok insan, demokrasi ile laiklik arasında bu türden zaruri ilişkiler kurunca, tabiî olarak ortalama Müslümanın zihninde demokrasiye karşı rezervler oluşur.

Laiklik konusuna ileride dönmek üzere şimdilik şu kadarını hatırlatmakla yetinelim: Türkiye'de demokrasinin önündeki en önemli engel, ondokuzuncu yüzyıl pozitivizmi ve Aydınlanma despotizmiyle malul laikliktir. Laiklik konusu ve laiklik ile demokrasi arasındaki ilişki tatminkâr bir çözüme kavuşmadan demokrasinin oturacağı beklentisi içinde olmak boşuna görünüyor.

2. Dünya'da Demokrasi

Burada sözünü edeceğimiz konu, İslâmî bakımdan demokrasi meselesinin teorik anlamda olabilirliği dışında, tamamiyle uluslararası siyasi ve diplomatik mülahazaların ortaya çıkardığı gelişmelerle ilgili olacaktır.

Bugün gelinen noktada şimdiye kadar askerî diktatörlüklerle idare edilmiş ve geniş ölçüde ABD desteğini kazanmış Latin Amerika, Asya ve Afrika ülkelerindeki baskı rejimlerini daha fazla ayakta tutmanın imkânsız olduğu ayan beyan anlaşılmıştır. Buna yol açan sebeplerden biri, bu baskı rejimlerinin insanın üretici kapasitesini kısırlaştırmaları dolayısıyla yeni dünya düzeninin öngördüğü küreselleşmenin ve buna bağlı serbest pazar ekonomisinin önünde engel teşkil etmesidir. Bundan başka deneysel olarak anlaşılmıştır ki, sözkonusu dikta rejimleri, bunları arkadan destekleyen süper güçlere pahalıya da mal olmaktadırlar. Çünkü yeterli düzeyde üretim yoksa, bu durumda en azından kamu harcamalarının karşılanması ve bazı temel yatırımların yapılabilmesi için dışborç almak gerekmektedir. Dikta rejimlerinin borçlarını ödeme konusunda çok da başarılı oldukları söylenemez. Dışborcu zamanında ödeme konusunda çekilen zorluk yanında, bazan diktatörün iflasını ilan ederek "Arkadaş ben bu borcu ödemem" demesi de var. Düşünün, bir ara Latin Amerika'dan sadece bir ülkenin dışborcu yüz milyarın üstüne çıkmıştı. Burada yapılacak şey, tabiî ki diktatörü devirip yerine bir başka diktatörü getirmektir; ama diktatörlerin çok pahalıya ve süper güçlere prestij kaybına maloldukları anlaşılıyor. Diktatörler zinciri uzayıp gittikçe, halkın kabaran öfkesine paralel olarak dış borçlar da faizleriyle kabarmaktadır.

Bu içinden çıkılamaz durum, Amerika'dan başlamak üzere belli başlı Batılı başkentlerde, bugüne kadar dikta rejimleriyle yönetilmiş olan ülkelerde demokrasiye geçilmesi yönünde eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. 80'lerden sonra buna bir çare olarak Amerikan senatosunda bazı üyeler, ABD'nin Üçüncü Dünya ülkelerine ilişkin politikasını gözden geçirmesini, askerî rejimleri desteklemeyi bırakıp yönetime sivillerin gelmesi fikrini ortaya atmış ve bu fikir destek görmüştür. Çünkü geniş halk kitleleri, işkencede çocuklarını kaybeden insanlar, her gün hayvan gibi tutuklanıp zindanlara atılanlar, çektikleri ağır ekonomik sıkıntıya ek olarak uğradıkları

siyasi baskıların sorumlusu olarak ABD'yi görmektedirler. Amerika'nın bu ülkelerde her türlü kötü gidişin, olumsuzluğun, baskı ve yoksulluğun tek müsebbibi olarak görülmesi, onun dünya üzerindeki konumuna fazlasıyla zarar vermektedir.

Son yıllarda Amerika'nın, mevcut politikasını değiştirip askerî rejimler yerine sivillere dayalı demokratik yönetimleri destekleme yönünde bazı adımlar atmak istemesinin sebeplerini burada aramak gerekir. Eğer, temelde Amerika'nın dünya ve bölge politikasını kökten değiştirmek gibi radikal politikaları olmayan sivil ekipler işbaşına getirilirse, hem Amerika bu ülkelerde "cunta destekçisi sevimsiz imajını" silebilecek, hem de borçlar daha rahat ve elverişli şartlarda ödenebilecektir. Dünya sistemi ve uygulanan uluslararası ekonomik düzenin bir sütunu büyük mali finans kuruluşlarına dayanıyorsa, diğer bir sütunu yoksul ülkelerin aldığı borçlara dayanır. Bu birikmiş borçların toptan ödenmemesi demek, dünya sisteminin ve Batılı ekonomilerin çökmesi demektir; bunda kimsenin kuşkusu olmasa gerek.

Nitekim son yıllarda, özellikle bazı Asya ülkelerinde gözlenen olaylar, Amerika'nın bu yönde önemli adımlar atmaya başladığını gösteriyor. Güney Kore, Filipinler ve Şili'de ortaya çıkan gelişmeler bu eğilimin giderek güç kazandığına işaret sayılır. Bilindiği gibi 1987'de devrilen Markos, uzun yıllar Amerikan politikasından hiç sapma göstermeksizin Filipinler'i yönetirken, Armacost'un da katkılarıyla tahtından devrildi ve yerine Aguino getirildi. Devrilip sürgüne gönderilen Markos, kendisini ABD'nin devirdiğini açıkça söylemişti. Güney Kore'de yaşanan toplumsal çalkantılarda da ABD'nin müdahil ve etkili bir rol aldığı, bizzat ABD'li yetkililerce ifade edildi. ABD Dışişleri eski Bakanı Schultz, Güney Kore'deki olaylara değinirken şöyle demişti: "Bu ülkeye demokrasiyi yerleştirmeye çalışıyoruz." Schultz'a göre "Türkiye, İspanya, Filipinler ve Portekiz'de demokrasinin gelişini sağlayan Amerika'dır. Ama Amerika, İran ve Nikaragua'da bu işi başaramamıştır." Demek ki, artık ABD, askerî rejimlerden çok, sivil yönetimleri tercih etmektedir ve bunun için bu ülkelerde "demokratikleşme ve liberalleşme politikaları"nı hızlandırmaktadır.

Denilecek ki, bu ülkelerde demokrasinin yerleşmesiyle geniş halk kitleleri siyasal katılım hakkını elde ettiğinde, ABD, varlığını eskisi gibi devam

ettirebilecek mi? Kim bilir, belki ABD, artık bu ülkelerde Batılı kültür ve hayat tarzının iyiden iyiye yerleştiğini, eski ve geleneksel kültürleri tamamen unutturacak kadar kök saldığını, dolayısıyla demokratik yollarla ifade edilecek halkın taleplerinin, mevcut kültür akımı ve dünya sistemi içinde gerçekleşeceğini düşünüyor olabilir. Demokratikleşme süreci, ABD'nin beklentilerine cevap verecek mi? Herşey hesapladığı gibi yürüyecek mi? Bu da ayrı bir konu.

Ama bütün dünyayı içine alan, aydınları, siyaset yapmak isteyenleri etkisi altına sokan, son demokratikleşme ve liberalleşme akımının perde gerisinde bu türden mülahazaları barındırdığını akıldan çıkarmamalı. Gerçekten özgürlüklere sahip çıkarken, hukukun üstünlüğünü ve insan haklarını samimiyetle savunurken, politikaları yönlendiren şeyin ne olduğu konusu önemlidir. Kısaca demokrasi bir ilkenin mi, yoksa pragmatizmin mi idealidir?

Eğer demokrasiyi öngören politikaları yönlendiren temel amil, ilke değil de pragmatizm ise, bu pragmatizm kimin adına hizmet ediyorsa, demokrasi de bununla sınırlı olacak demektir. Bugün serbest piyasa ekonomisi demokratik bir siyasal sistemi öngörüyorsa, yarın şartların değişmesiyle demokrasi aynı pragmatizmin amaçlarına hizmet etmekten çıkar; bu durumda hakim sistem demokrasi karşıtı ideolojilerin erdemlerini sayıp durmaya çalışır.

Konunun bir başka önemli yönü, demokrasi, insan hakları ve serbest piyasa konusunda Batının kendi savunduğu standartlara hiç de riayetkâr olmadığıdır. Cezayir'de Müslümanlar demokratik yollarla siyasal sisteme katılmak istediler, örgütlendiler ve seçimlere katıldılar. Ancak Batının hoşgörüsü ve desteğiyle bir askerî darbe yapıldı ve Cezayir'deki Müslümanların bütün temel hak ve hürriyetleri çiğnendi. Ortadoğu'da Batıdan yana politika izleyen hiçbir rejimin demokratik olduğu söylenemez. Ancak Batı kendi çıkarlarını koruyan bu askerî dikta rejimlerinin veya "dinî" monarşilerin değişmesi için kılını kıpırdatmıyor, aksine kılını kıpırdatanların üstüne son teknoloji silahlarıyla yürüyor.

Serbest piyasa ekonomisine en çok Ortadoğu ülkelerinin ihtiyacı var; çünkü bir ortaokul öğrencisi dahi bilir ki, petrol serbest piyasada alınıp sa-

tılan bir mal olsa bugünkü gülünç fiyatının çok çok üstünde alıcı bulacaktır. Ortadoğu'daki yüzkızartıcı rejimler petrol kuyularının bekçileri ve belli merkezlerden dünyanın bu en değerli ürününe biçilen fiyat istikrarının güvencesi oldukları için bu bölgede demokrasi ve serbest piyasa ekonomisinin sözü edilmez. İnsan hakları ise zaten bu bölgede telaffuz edilmesi dahi suç bir kavramdır. Bu yüzden Haiti'ye insan hakları ve demokrasi götürmek üzere askerî işgallere kalkışan Batılı güçler İslâm dünyasında insan hakları gibi bir cini akıllarına getirmek istemezler.

BİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE OLARAK DEMOKRASİ

Bir başka çalışmamızda demokrasinin dayandığı kavramsal çerçevenin geniş bir analizini yapmıştık.[3] Sözkonusu çalışmamızda vardığımız sonuca göre, demokrasi bireycilik, vekalet ve çoğunluk rejimi olarak üç ana zaaf noktasını içerdiğini; ancak seçim, serbest siyasal katılım ve iktidarın şiddet kullanılmaksızın devredilmesi yönüyle anti-demokratik yönetim şekillerine göre daha iyi bir rejim olduğunu söylemiş; son olarak da demokrasinin henüz daha tamamlanmamış bir süreç olduğunu, bu safhadan sonra başka siyasal geleneklerin geniş bir katılımına ihtiyaç hissettiği hususunu eklemiştik. Şüphesiz İslâm ve demokrasi hâlâ tartışılmakta olan bir konu olma vasfını korumaya devam ediyor. Haklı veya haksız, ama en çok yukarıda işaret ettiğimiz nedenler dolayısıyla, Müslüman düşünürler demokrasi konusunda ikircikli davranıyor.[4]

Burada hayli tartışmalı olmakla beraber, insan ve dahil olduğu toplumun siyasal, ekonomik ve beşerî özgürlüğünün simgesi olarak takdim edilen demokrasiye atfedilen birtakım değerlerin sadece Batı'ya özgü olduğunu varsayan yerleşik ve yanlış bir kanaate işaret ederek, konuya farklı bir yönden bakmaya çalışacağız.

---

3 Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, 2. Bsk., İstanbul, 1994, s. 9-74.

4 Daha geniş bilgi için bkz. Malik Binnebi, *İslâm ve Demokrasi*, çev. Ergun Göze, İstanbul; Dr. Fethi Osman, *İhvan-İslâm ve Demokrasi*, çev. Aydın Ünlü, İstanbul, 1991; Raşid el Gannuşi, *el-Hürriyatü'l-Amme fi'd-Devleti'l-İslâmiyye*, 1993, Beyrut; Rasim Özdenören, *Türkiye Demokrasinin Neresinde, Demokrasi İslâm'ın Neresinde?*, *Bilgi ve Hikmet*, Kış/1993, Sayı: 1, s. 82-95.

"Batılı demokrasi, aslında Batı uygarlığının bir ürünüdür; o, Greko Latin Hıristiyan uygarlıktan gelen iki prensip demokrasinin temel ilkelerini teşkil eder. Bunlar 'kişiye saygı' gösteren, 'kişiyi muhtar bir ünite' telakki eden prensip ile, 'kişiyi kendi kendisinin hakimi ve yapıcısı sayan bir diğer prensipten ibarettir."[5]

Bizde ve Batılı olmayan başka toplumlarda geniş bir okur-yazar, aydın kesiminde genel kabul gören bu tanımlama yanlıştır. Her ne kadar demokrasi kelimesi etimolojik olarak Yunanca bir terkipten oluşuyor ve bugün önerilen demokrasi biçimleri Batı toplumlarının tarihsel gelişmelerine dayandırılıyorsa da, gerek Yunan'da temel unsurları tespit edildiği varsayılan demokratik uygulama, gerekse Hıristiyanlığın zoraki yakıştırmalarla bulaştırıldığı demokratik kültür unsurları bir arada düşünülemeyecek kadar birbirlerine yabancı, hatta karşıt fenomenlerdir. Antik Yunan'da ve belki tam olarak sadece Atina sitesinde demokrasinin yaşandığı doğrudur; ama bu, son derece sınırlı, zümrevi ve derin toplumsal statü farkını içeren kendine özgü bir demokrasidir; üstelik aynı tarihlerde ve daha sonraki uzun zamanlarda dünyanın başka toplumlarında, sözgelimi eski Türkler'de, İslâm öncesi cahiliye Araplar'ında da daha gelişmiş ve olgunlaşmış yönetim şekilleri yaşanmıştır. İlim, düşünce, hikmet, kültür, medeniyet vb. insani yüksek değer ve etkinliklerin Avrupa-merkezli bir tarih anlayışına bağlı kalınarak, sadece Yunan'a ve Avrupa'ya özgü kabul edilmesi gibi, yönetimin geniş bir toplumsal taban tarafından paylaşılması, siyasal katılımın alt gruplara doğru inildikçe yayılması anlamında siyasal mekanizma da sadece Yunan'a ve Avrupa'ya özgü kılınmaktadır.

Eski Türk geleneğinde obada yaşayanların tümünü temsil edenlerin söz sahibi kılındığı karar meclislerinde, Yunan'dakinden fazla olarak kadın da yer alırdı. Peygamberimizin beşinci göbekten dedesi olan Kusay'ın Yeni Mekke şehriyle birlikte tesis ettiği Darü'n-Nedve, Ka'be'nin yakın ve orta uzaklığında yaşayan bütün aşiret ve kabile temsilcilerinin tartışma ve karar verme merkezi olarak, yüzyıllarca geniş siyasal katılmaya ve yönetimin farklı çıkar grupları arasında paylaşılmasına imkân veren bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür.

---

5 Bahri Savcı, *Demokrasimiz Üzerine Düşünceler*, Ankara, 1963, s. 16.

Yunan siyasal düşüncesinin temelini oluşturan ise "şura, istişare, danışma" gibi kavramlar değil, bugün kullanılan "politika" sözcüğünün kendisinden türediği "polis"tir. Yunanda polis, sınırlı bir alan ve belirli sayıdaki vatandaş topluluğunu ifade eder. İşte Yunan demokrasisine katılanlar, Atina'da yaşayan ve sayıları 20 bini dahi bulmayan soylular ve köle sahipleridir. Attika'nın merkez olduğu Atina'nın 2.550 km'lik alan üzerinde Site'nin toplam nüfusu 315 bin kişidir. Bunlardan 115 bini köle ve 28 bini yabancı kökenli Metoik olduğundan, toplam 143 bin kişi hiçbir şekilde yönetime katılamamakta, dolayısıyla işleyen demokratik mekanizmanın dışında tutulmaktadır. Geriye kalan 172 bin kişilik Atinalıdan yine yönetime katılma hakları olmayan kadınları da dışta tutarsak, yaklaşık bir hesapla Yunan demokrasisinin 85 bin kişinin imtiyazı olduğu ortaya çıkar. A.W. Gomme ile birlikte nüfusu hesaplayan Will Durant, eğer bu rakamı, her ailede dört çocuk olduğunu varsayıp beşe bölseydi, Atina demokrasisinde imtiyazlı soyluların sayılarının ancak 17 bin civarı olabileceklerini de tespit edebilirdi.

Şu hâlde kadınları, köleleri ve yabancıları yönetimde söz sahibi kılmayan böyle bir yönetim, nasıl olur da bugün bütün dünyada yükselen özgürlük ve hak taleblerinin tarihsel ve meşru tek örneği gösterilebilir? Bunun gibi, "İnsanı düşünen bir varlık olarak ele alan ilk düşünce akımı Yunan'da ortaya çıkmıştır. Yunan'da kişi, herhangi bir tanrısal ilişkinin dışında, bağımsız ve aklı (ratio) olan bir birey olarak ele alınmıştır. Kurulan ya da kurulması öngörülen siyasal ve sosyal düzenler, tanrısal değildir. İşte (demokrasinin temeli aranırken) Yunan düşüncesi bu bakımdan önemlidir" türünden sözler ve iddialar da bize Avrupa tarihinden yutturulmuş safsatadan öte bir şey değildir. İnsan arza ayak bastığı andan itibaren düşünüyor, kültür sahibi oluyordu; düşünceyi, ilimleri ve hikmeti Yunanlılar Doğudan alıp bu mirası kendi kavramsal dünyalarına tercüme ettikten sonra ancak onların onurlu birer varlık olmalarını istemeyen tanrılarına karşı kullandılar, böylece bugün adına felsefe denen bir düşünce şeklini geliştirdiler.[6] Platon ve Aristo gibi filozofları bile köleliği meşru gören bir Atina'da bugünkü anlamında bir demokrasi değil, ataerkil krallık temeli-

6 Bkz. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahy- Akıl İlişkisi*, İstanbul, 2006, s. 13 vd.

ne dayalı zengin ve soylu bir azınlık yönetimi hakimdi. Bu demokrasiden başka bir şeydir.

Hıristiyanlığın kişiye saygı ve bireyin muhtariyetini kazanmasına katkı sağlayarak demokratik düşünceyi beslediği iddiasına gelince, eğer Kilise'nin katı hiyerarşisi içinde papa seçimine demokrasi deniliyorsa, yukarıda sözünü ettiğimiz eski Türk ve Arap gelenekleri demokratik olarak vasıflanmaya çok daha layıktırlar. Skolastizmi, aforozu, engizisyonları, cin ve büyücülerle işbirliği yapmakla suçlanan binlerce insanın ateşte yakılma hikayeleri ile demokrasi arasında ilişki kurmak ancak "büyük dehâlar"ın işi olabilir.

Batı Avrupa'nın demokratikleşmesinde aristokrasiye ve Kilise'ye karşı yapılmış Fransız burjuva devriminin belirleyici bir rol oynadığını herkes kabul eder. Devrimin dayandığı düşünce temellerini gözden geçirdiğimizde, Batı demokrasilerinde önce Kilise'nin ve Kilise'nin tüzel kişiliğinde genel olarak "din"in olumlu veya olumsuz payını tesbit edebiliyoruz. Bu, insanın ve toplumun despotizme karşı verdiği mücadelede –tamamen Batı örneğine özgü olarak– Hıristiyanlığın oynadığı rolü de açıklaması bakımından önemlidir.

Fransız devriminde yeni yükselen burjuvazinin bayraklaştırdığı üç slogan vardı. Bunlar özgürlük, kardeşlik, eşitlik'ti. Ancak nedense üzerinde az durulan bir başka slogan daha da vardı ki, bu, hiç değilse bizim için diğerlerinden belki daha önemlidir. Bu da "Ne Tanrı'ya, ne efendiye" sloganıydı.

Avrupa'da Ortaçağların sonlarına doğru meydana gelen sosyal, ticari ve ekonomik köklü değişim, yepyeni bir felsefe ve ideolojinin de türemesinin nedenidir. İki temel olgu, Batı demokrasisinin çıkış nedenlerini açıklar. Biri Ortaçağ'ın feodal nizamı dışında gelişen, ticaretle servet sahibi olan ve giderek daha çok sosyal, hukuki ve siyasi hak talep eden bir sınıfın ortaya çıkması; diğeri de Müslüman İspanya ve Sicilya ile temasa geçilmesinden sonra antik Yunan'la kurulan ilişkinin yeni bir sanat ve düşünce hareketine öncülük etmesi. Burjuvazi ekonomik büyümeye paralel olarak, daha çok büyümesini sağlayacak hukuki ve siyasi imtiyazların bir başka sınıfın elinde olduğunu, bu sınıfın kendini Kilise ile özdeşleştirerek katı bir feodalite

içinde korumaya çalıştığını görüyordu. Yapılacak iş, feodalite ile birlikte Kilise'nin de hakimiyetine son vermekti. İşte özgürlük, kardeşlik ve eşitlik gibi sloganlar, burjuvazinin aristokrasiye ve din adamları sınıfına karşı istek ve arzularını dile getirmek üzere ortaya çıkmışlardı. "Ne Tanrı, ne efendi" sloganı diğerlerini tamamlar mahiyetteydi ve laik düşünceyle tamamlandığında eski sınıfın dayandığı ideolojik temeli olan din'i bertaraf etmek üzere kullanılıyordu.

Demokrasinin feodal ilişkilerin çözüldüğü, kapitalist ilişkilerin yepyeni bir sınıf elinde güç kazandığı bir tarihsel süreçte şekillendiği kesin bir gerçektir. Bu, en azından Batı demokrasileri için doğrudur. Bu tarihsel süreçte burjuvazi, Papa ve Kral çevresinde odaklanmış merkezin mutlakiyetçi idare biçimine tahammül edilemezdi, burjuvazi de kendi sınıfsal geleceğini koruyup geliştirecek bir ideolojiyi din temeline dayalı oluşturamazdı; yeni değerlerin, yeni düşüncelerin savunulması gerekirdi, ilk sorduğu suallerin referansı dinî olsa da verdiği cevaplar dinî olamazdı. Gelişen burjuvazi geleneksel nizamın toprağa dayanan servet sahibi ve koruyucusu aristokrasiyle ne derecede uzlaşmayı imkânsız görüyor idiyse, aynı şekilde, bu "ruhban olmayan", sıradan, fakat tüccar ve zengin insanların kilise ideolojisi dinle de uzlaşmaları mümkün değildi.

Bu öne sürdüğümüz argümanlar, demokrasinin tamamen Batı'ya özgü şartları çerçevesinde, hem Yunan'da, hem Ortaçağların sonunda, her iki dönemde de "din-dışı ve dine-karşı" bir ideoloji ve siyasal felsefe olarak çıktığını göstermektedir ki, bu, bizatihi seçim, serbest muhalefet, hukuka dayalı katılım ve şiddet kullanılmaksızın iktidarın el değiştirmesi gibi kendi başlarına evrensel ve kabul edilebilir değerlerin kirlenmesine sebep olmuştur. Tanrı yerine insan, kilise yerine laik kurumlar, dogma yerine akıl, değer yerine çıkar, dayanışma yerine vahşi rekabet ve bunun için gerekli serbest ortam; eğer bütün bunlar demokrasinin olmazsa olmaz şartları ise, bu demokrasi başka din ve gelenekleri bu değerlerin inşa ettiği dünyaya dönüştürmenin politik bir aracı olmaktan başka bir anlam ifade etmez.

Burjuva devrimiyle kilise bertaraf edildi, aristokrasi hukuki ve siyasi imtiyazlarını yeni sınıfa devretmek zorunda kaldı. Ama ne kilise büsbütün ortadan kalktı, ne de önceleri toprağa bağlı olmayan yeni sınıfa mensup

servet ve iktidar tutkunu kesimlerin toprak mülkiyetine ilgileri son buldu. Üstelik sanayi devrimiyle yepyeni bir sınıf ortaya çıktı: İşçi sınıfı. Şimdi Avrupa'da bir sınıflar savaşı başgösterecekti.

İşte bu tarihsel aşamada Hobbes, Locke ve Rousseau ile Spinoza, Montesquie ve Makyavelli gibi düşünürler, siyaset ve hukuk bilimcileri bugünkü demokrasinin temellerini atan düşünceler geliştirdiler. Hobbes, Locke ve Rousseau, feodal dönemde belirleyici rol oynayan din yerine laik bir anlaşma, bir toplum sözleşmesi önerdiler. Spinoza, uzlaşma ve anlaşma için iki yol var, diyordu: "Pazarlık ve hakeme başvurma." Makyavel'in siyasete ilişkin geliştirdiği düşünceler ise başlı başına bir dönüm noktasıydı. Onun felsefesinde bütün ahlâkî değerler ve erdemler, yerini pratik ve sonuç verici çözümlere, pragmatik yöntemlere bırakıyordu. Artık Avrupa'da yeryüzünde ilahi adaletin tecellisi fikri terkedildi, çıkarları çatışan sınıfları uzlaştıracak pratik yollar, anlaşma noktaları aranmaya başlandı. Buna göre, siyaset, uzlaşma, yatıştırma ve çatışan çıkarlardan birini hakim kılma aracı olarak yeni bir tanım kazandı. Bu bağlamda demokrasi, çıkar çatışması üzerinde teşekkül eden sınıflar arasında uygun bir uzlaşma yolu olarak gözüktü. Bu tamamen Avrupa'ya özgü tarihsel şartlar dolayısıyla, benzer şartlardan geçmemiş, aynı tecrübeyi yaşamamış toplumlara dönüp "-Niçin tarihinizde demokrasiye geçmediniz?" türünden sorular sormak anlamsızdır. Bu, niçin bizim toplumumuzda kilise, feodalite olmadı da, biz de aynı süreçten geçip demokrasiye geçmedik, demek kadar saçmadır.

Sınıf çatışmalarına uygun uzlaşma yöntemi olarak gelişen Batılı demokrasilerde, dominant faktörlerden biri sınıf fenomeni olduğuna göre, bu durumda tarihinde sınıf çatışmalarına sahne olmamış ve sosyal örgütlenmesi sözgelimi sınıf esasına göre değil de dinî cemaatler esasına göre şekillenmiş toplumların demokratik tecrübe ve tatbikatlarının da farklı olması gerekmez mi? Olmayan sınıflar varedilebilir mi? Bir siyasal rejim, verili olarak örgütlenmiş topluma göre mi tasarlanır, yoksa onun örgüt şemasına göre toplumdan yeniden örgütlenmesi mi istenir? Bizim gibi ülkelerden istenen ikincisidir; bu ne ontolojik, ne sosyal ve ne tarihsel olarak mümkün olmadığından, sağlıklı birliktelik ve bir arada yaşamanın sahici

çerçevesi bir türlü bulunamaz; patalojik olarak tasarlanmış toplum sağlıksız bir bünye gibi tarihini kıvranarak tüketir.

Her şeye rağmen modern zamanlarda demokrasinin klasik anlamından farklı bir anlama büründüğünü söylemek gerekir. Şimdi demokrasi Batıda gördüğü işlevden farklı ve biraz da felsefi olmayan bir kimlikle, daha çok bir idari mekanizma olarak, dikta ile yönetilmekte olan ülkelerde, baskıdan, askerî rejimlerden ve toplumun bir avuç imtiyazlı-seçkin eliyle sömürülmesinden bunalan yığınların, çoğunluğun kurtarıcı ideolojisi olarak görülmekte veya öyle gösterilmek istenmektedir.

Tabiî şunu sorabiliriz: Bu yeni zamanlarda kitlelerin özlemini duyduğu şey, salt çoğunluk mu, yoksa çoğulculuk mu? Liberal demokrasilerin birer çoğulcu rejim oldukları yolunda yaygın bir kanaat var. Ancak bu çoğulculuğun, sadece siyasal alanla sınırlı olduğunu ve aynı monolitik ve tekil siyasi, hukuki ve idari aygıtı yönetmek üzere birden fazla siyasi partiye yarış hakkı tanımanın ötesinde bir anlam taşımadığını unutmamak lazım. Bu, temelinde çoğunluk olan demokratik varsayıma uygundur; çünkü rejimin mantalitesi ve hatta meşruiyeti 49'a karşı 51'i hak ve yetki sahibi kılmaya dayanır. 49'un tarafında kalan herkes, zorunlu olarak siyasal azınlıktır. Günün birinde 49'da olanların iktidar olma şansı vardır; ancak daha önce 51'de olanlar bu sefer azınlık durumuna düşerler ve bu bir kısır döngü içinde devam eder gider. Oysa gerçek çoğulculuk, sadece siyasal yarışta değil, hukuki, soyal vb. diğer alanlarda da mümkün olmalı. Bu, ancak Medine Vesikası örneğinde olduğu gibi çoğulcu hukuk ilkesini tanımakla mümkündür; burada devlet, yürütmeyi üstlenen bir mekanizma olarak farklı hukuk topluluklarının seçtiği temsilciler aracılığıyla iş görür. İşi de herkese merkezden bir kültüre göre yaşama şekli, eğitim felsefesi, din, ideoloji veya hukuk empoze etmek değil, iç güvenlik, adalet ve dış savunma gibi klasik görevleri yerine getirmektir.

Batılı demokrasilerin geçerli iddialarını esas aldığımızda bile, yaşanan somut pratikler açısından, demokrasinin gerçekten bir çoğunluk rejimi olup olmadığı sorulabilir: Demokratik ülkelerde çoğunluğun iradesi ve talepleri mi hakimdir? Yoksa bir azınlığın "çoğunluğun iradesine dayalı rejim" adı altında kendini hep iktidarda tutma olgusuyla mı karşı karşıyayız?

Bu da yerinde bir soru ve cevabını araştırmaya değer.

Demokrasiyi tekamül etmiş bir siyasi rejim olarak tanımlayanlar, her şeyden önce demokraside "resmi bir ideoloji"nin olmamasıyla bu rejimin başkalarından ayrılabileceği hususu üzerinde dururlar. Onlara göre herkes ne düşünüyorsa, onun aksini düşünen vardır ve aksi düşünenlerin varlığını kabul etmek demokrasinin vazgeçilemez bir gereğidir. Düşünen herkesin, zümre, grup ve sınıfların düşüncelerini özgür bir ortamda serbestçe iade etmeleri kuşkusuz güzel; ancak sorun soyut bir tartışma ortamının varlığı değil, kimlerin başkalarından farklı olan düşüncelerini daha iyi imkânlarla ifade edebildiği ve düşüncelerini iktidara taşıyabildiği sorunudur. Bu da bizi demokrasilerin en esaslı meselesi olan çoğunluk ve elit konusu üzerinde durmaya sevkeder.

Schumpeter'e göre demokrasi yalnız seçim değil, politik önderlik için rekabet rejimidir de aynı zamanda. Klasik demokrasi nisbi temsili gerektirir, ama bugünkü şartlarda çoğunluk kavramı esas alınmakla beraber, çoğunluğun iradesine halkın iradesi gözüyle bakılamaz. Raymond Aron da, liberal olsun halk demokrasisi olsun, sonuçta demokrasilerde yöneten oligarşi var, diyor. Kuşkusuz demokrasinin elit teorisinden dolayı mümkün olmadığını savunan Lawrence Dennis, teşkilat zaruretlerini (emperatifleri) öne süren James Burnham ve başkaları, kayda değer demokrasi eleştirileri yapmışlardır. Bunun gibi demokrasinin vasat insanı esas aldığından, siyaseti ve yönetimi seviyesizleştirdiğini söyleyen Ralh Adams, ırk temeline dayalı aristokrasiyi savunan Madison Grant, biyolojik aristokrasiyi destekleyen E. M. Sait, tabiî aristokrasinin demokrasiden daha üstün olduğunu iddia eden George Santayana ile daha kapsamlı bir toplum ve tarih felsefesinden hareketle demokrasiyi şiddetle eleştiren Pareto gibi düşünürlerin eleştiri ve tahlilleri de önemlidir.

Biz burada Dennis gibi, demokrasi de dahil olmak üzere bütün yönetim biçimleri sonunda gelip elitlerin yönetimine dönüşür iddiasını mutlaklaştırıp, sırf bundan dolayı demokrasiyi eleştirmeyeceğiz. Ancak elit etkisinden demokrasilerin de büsbütün kurtulamadıklarını belirtmek gerekir. Çünkü yanlış olarak kültürümüze, demokrasi tümüyle çoğunluğun iradesi

ve idaresi olarak geçmiş ve bu birçok çevrenin ortaklaşa paylaştığı genel bir kanaat hâlini almıştır.

Michigan Üniversitesi bünyesinde yapılan bir araştırmaya göre, demokrasinin en çok geliştiği kabul edilen Amerika'da bile, seçimler mutlak çoğunluğun değil, tamamen azınlık sayılan sınırlı çevrelerin iradesi olarak tezahür etmektedirler. Buna göre, demokratik mekanizmayı yönlendiren en tepedeki organizatörler (parti liderleri, adaylar ve parti yöneticileri) 1.000 kişide ancak 2,5 kişidir. Para toplayan ve kampanyaları yürüten organizasyon üyeleri % 5, kamuoyu liderleri (baskı grupları, iş, ticaret, büyük aileler ve etkileyici merkezler) % 25'i geçmezler. Seçime katılan insanlar ise ancak nüfusun % 25-35'idir ve genel olarak bu rakam en üst limit olarak % 38 kabul edilir. Şimdi toplam nüfusun % 3-7 arası değişen apolitikler ile hemen hemen hiçbir seçime katılmayan % 30'luk nüfusu gözönünde tutarsak, sonuçta çok azınlık sayılan bir elit çevrenin demokratik mekanizmada başrol oynadığı görülür. Buna bazıları "iktidar seçkinleri" der;[7] bu da çağımızda askerî, ekonomik ve siyasi çevrelerin toplamından meydana gelir. Karl Deutsch, bu teoriden hareketle bir "Elit Pramidi" çizer. Ona göre % 38'lik seçmen kitlesi hesaba katılmazsa, toplum hayatının bütün politik sürtüşme ve mücadeleleri halkın ancak % 9'unun yer aldığı dar bir çevre arasında geçer. Bunlar "Kim Kimdir?" kitabına giren küçük bir azınlıktır ve aynı hesaba göre 40 milyonluk bir ülkede bunların sayısı 2.000 kişiden fazla değildir. Deutsch'un piramidinde sıralama şöyle: Zirvedeki elit: 20 binde 1 kişi yani 2.000 kişi; "Kim Kimdir?" eliti: 10 bin kişide 3 kişi yani 18.000 kişi ve orta elit: halkın % 5'i yani 2 milyon kişi.[8]

Şimdi de Türkiye'den, 1969 seçimlerinden bir örnek verelim. 1969 seçimlerinde Türkiye'nin toplam nüfusu 34 milyondu. Seçmen nüfus: 15 milyon 160 bin, yani % 44,2; oyunu kullanan seçmen: 9 milyon 516 bin, yani % 27,6; seçime katılmayanlar: 5 milyon 272 bin, yani % 15,3 ile seçmen yaşından küçük olanlar: 19 milyon 215 bin, yani % 55,8. Bilindiği gibi seçimlerde iktidara gelen AP, toplam 4.229.712 oy almış, böylece 450 sandalyeden 256'sını kazanmıştı. Şimdi AP'nin aldığı oy sayısını

---

7 Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, 1974.

8 Toktamış Ateş, *Demokrasi*, İstanbul, 1976, s. 132.

genel nüfusa göre oranladığımızda, çıkan sonuç hayli şaşırtıcıdır, çünkü bu % 12,3'ten bir milim fazla değil. Şu hâlde "milli irade, halkın çoğunluğu, halkın tercihi vb." öne sürülen sloganlar, gerçekte bir partiyi iktidara getiren % 12,3'ten fazla görünmüyor. Peki geriye kalan % 87,7'nin tercih ve iradeleri ne olacak?

Burada bir soru daha sorulabilir: Toplam nüfus içinde sadece % 12,3'ün desteğiyle iktidara gelen AP'nin 256 milletvekili, bir elit grup olarak kaçta kaç bir oranlama ile gerçekten çoğunluğun temsilcileri olarak Meclis'te yer almışlardır? Bu konuda Türkiye için henüz bir araştırma yapılmış değil. Fakat Batı toplumları için bu türden bir araştırma yapan Karl Mannheim, yönetici elitin ancak % 1'inin halkın % 60'ını temsil eden sınıflardan ve kökenlerden geldiğini ortaya koymuş. Geriye kalan % 9'u zengin tabaka olan ilk % 20'yi, diğer % 90'ı da ikinci tabaka olan % 20'yi temsil etmektedir ki, bu elitlerin kökeni de bu tabakalara dayanmaktadır. Hatta sıkı duralım: G. Mosca'nın araştırması çok daha dehşet verici. Mosca, İngiliz, Fransız ve İtalyan parlamentoları üzerinde yaptığı araştırmaya göre, düzgün bir şekilde eski üyelerin çocukları, torunları, kardeşleri, kayınbiraderleri, yeğenleri ve damatları her dönemde yeni üyeler olarak Meclisler'de yer almaktadırlar.[9]

Bu rakamlar ve araştırmalar, demokrasilerde bile "çoğunluk" kavramının ne derecede etkin rol oynadığını gösteriyor. Şu hâlde, yöneten ve yönetilen olgularının bulunduğu her yerde mutlaka "hükümet eden" veya siyasi iktidarı elinde tutan bir "elit" vardır. Demokrasiyi hararetle savunanlara göre (David Spitz gibiler), eğer elit kalıtım yoluyla iktidarda ise bu, monarşi veya aristokrasidir; seçimlerle halk tarafından yenilenip denetleniyorsa demokrasidir. Yoksa her durumda elit varlığını koruyor ve bu, bir bakıma kaçınılmaz bir olgu.

Demokrasiyi bütün anti-demokratik düşüncelere ve yönetim biçimlerine karşı maharetle savunan David Spitz, kitabının hemen giriş bölümünde ortaya şöyle bir soru atar: "Batı demokrasisini gelişen milletlere ihraç etmek gerçekten mümkün müdür?"[10]

---

9 Ateş, Age., s. 132.

10 David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul, 1969, s. Vlll.

Son yıllarda, hatta 1917 Sovyet devriminden bu yana "devrim ihracı"nın sık sık konuşulup tartışıldığı bu yüzyılda "demokrasinin ihracı" meselesinin ne anlama geldiğini sormak yerinde olur. Hele 1979'da İran'daki İslâm devriminden sonra "devrim ve rejim ihracı"nın tüyleri diken diken ettiği bir zamanda bu soru daha anlamlı olsa gerek. İşin aslına bakılırsa, sömürgecilik döneminden beri Avrupalılar, kendi kültür ve medeniyetlerini, sosyal kurumlarını ve siyasal sistemlerini başka yerlere ihraç etmekten başka bir şey yapmamışlardır dense, pek de abartma olmaz. "Muasırlaşma, çağdaşlaşma, medenileşme, kalkınma, modernleşme" vb. nisbeten masum görünüşlü kavram ve politikalara yakından bakıldığında, bunların tümünün son tahlilde birer "ihraç" olayını hedeflemiş pazarlama sözler, hatta emredici kurallar oldukları görülür. Avrupa hiçbir şey yapmadıysa, bütün dünyaya zorla da olsa ulus devleti ihraç etti ve herkesin bu devletin örgüt yapısı içinde hapsolması için elinden geleni yaptı.

Tartışma götürür olmakla birlikte, Spitz'e göre, bir ülkede demokrasinin alt-yapısını teşkil eden birtakım temel ve vazgeçilemez amillerin olumlu yönde faal hâlde olması şarttır. Bunlar da ulusal birlik ve uyum, maddi kalkınmayı sağlayacak sermaye kaynaklarının tam kapasite seferber edilmesi, yani kapital birikimi ile eğitim düzeyinin yükseltilmesidir. Pek de gelişi güzel bir tesbitin ürünü olmadıkları anlaşılan bu demokrasi için zaruri görülen şartlar, aşağı yukarı bugün bütün dünya ülkelerini yakından ve birinci derecede meşgul etmektedirler. Hatta denebilir ki, şu anda mevcut 200'e yakın devletin az bir bölümü demokrasi ile yönetildiği hâlde, geriye kalan bütün anti-demokratik ülkelerde gündemin baş maddesini bu konular işgal etmektedir.

İlk önce sürülen şartın mahiyetine bakalım. İngiltere ve Amerika gibi demokrasinin "eksiksiz" uygulandığı ülkeleri "geri kalmış" ülkelerle mukayese ettiğimizde, bu ikinci ülkelerde eksikliği duyulan ilk şeyin ulusal birlik ve ulusal ittifakın hâlen gerçekleşmemiş olması olgusu hemen göze çarpar. Bu ülkelerde ulusal birlikten ne anlaşılması gerektiğini bir türlü bilmeyen bu ülkelerde insanların bir arada yaşamasını tehdit eden bölgecilik ruhu, yerel özelliklerin başka yerel bölgelere hakim kılınmak istenmesini kabilecilik ve milliyetçi ideolojilerin kışkırttığı kamplaşmalardır. İyi de bunlar,

demokrasinin kurulmasının önünde bir engel ise, bunun sorumlusu kimdir? Sözkonusu çatışmalarla bitkin hâle düşen bu toplumların son iki yüzyıl boyunca bütün sosyal, siyasi ve beşerî dengeleri altüst oldu, varlıkları tahrip edildi. Sen bir kere bu ülkelere bir sömürgeci olarak gel, yüzyıllarca ayakta duran toplumun hassas dengesini yerinden oynat, halkı asimile etmek için en insafsız yöntemleri uygula; çekildikten sonra çıkarlarının korunması için tek yol gördüğün idarenin niçin bu ülkelerde tutunamadığını dünya âleme bu ülkelerin bir ayıbı, bir eksiği olarak teşhir ve ilan et. Fransa'nın Zaire'de uzun bir zaman yerel dilleri diriltikten sonra, ortaya çıkan yüzlerce dille anlaşma imkânı kalmayınca, Fransızca'yı resmi dil ilan etmesi, işte böyle sömürgeci politikaların tahribine bir örnektir.

Maddi kalkınma için gerekli olan sermaye birikiminin sağlanması için ortaya sürülen şartın doğurduğu sorunlar benzer şeylerden farklı değil. Sömürgeciler, çekilme süreciyle birlikte toprakları bir takım prenslere, beylere, türedi feodallere devrettiler. Ancak bu, yerel sermaye kaynaklarının kurumasına yol açtı. Sömürgecilikten sonra, modernleşme politikaları, temelde Batı'nın ürettiği malları almaya yatkın bir yapının oluşturulmasını öngörünce, hem bu malları alıp tüketecek yığınlara gerekli olan para, hem de sanayileşmiş ülkelerin yerli acentalığını yapmak isteyen yeni sanayici ve tüccarlar için tek çıkar yol, merkezî ve otoriter hükümetlerin kurulması şeklinde göründü. O zaman da Batılılar, faşist otoriter yönetimleri bile bile işbaşına getirdi veya gece yarısı darbeleriyle işbaşına gelenleri destekledi. Çünkü "başka hiçbir kuvvet, bu sermayeyi işletebilecek yeterli istikrara sahip olmadığı gibi bunun gerekli kıldığı vasıtalara ve teknik bilgilere de malik değil."

Buna Tayland ve Endonezya gibi Doğulu ülkelerin, çok partili bir sistemde şikayetlerin alenen tartışılmasının ayıp telakki edilmesi gibi kültürel unsurları da katarsanız, bu insanların niçin demokrasiye yabancı oldukları daha iyi anlaşılabilir. Serbest muhalefete dayanan demokraside esas olan karşı tarafın kirli çamaşırlarını teşhirdir. Oysa bir Taylandlı kendi sorunlarını sessizce çözmeyi tercih eder, başkalarını şikayet etmeyi ayıp sayar.

Eğitim seviyesinin yükseltilmesine gelince; eski sömürgelerde, sömürgecilerden önce yeterli bir eğitim sisteminin olmadığını sömürgeci-

lerden başka kimse iddia edemez. Ancak gerek sömürge yönetimleri gerekse onlardan sonraki Batılılaşmış elit, kendi halkının kültürünü, eğitim vasıtalarını horladığı, reddettiği için bunu tanımadı ve ülkesini topyekün değiştirme yollarına başvurdu. Halkın bu yabancılaşmış elite karşı soğuk davrandığını, sunduğu eğitimi ve kültürü kabul etmediğini hepimiz biliyoruz. Batılılaşmış elit, halkın mahallî adet ve kültürüne karıştıkça, onu zoraki yollarla değiştirme yolundan vazgeçmedikçe, bu ülkelerde eğitim seviyesi iyileşme belirtisi göstereceğine aksine geriliyor ve gerçekten bir süre sonra halk kültürsüzleştirilip cahilleştiriliyor. Merkezî ve otoriter hükümetler ne yaparsa yapsın buna köklü çözümler bulamıyorlar. Bu da elbette demokrasiyi güçleştiren önemli nedenler arasında yer almaya devam ediyor, edecektir de.

Bu durumda tek çare kalıyor geriye. O da "güdümlü demokrasi" çaresidir. İşte demokrasiye geçtiği söylenen Batılı olmayan birçok ülkede bu türden güdümlü demokrasiler vardır. Hem yerli elit çevreler, hem de uluslararası sistemin patronu Batılı ülkeler, buralarda tam demokrasiye geçilmesi için her gün yeni yeni planlar üretip uygulamaya koymaya çalışıyorlar; üstelik sık sık tekrarlanan askerî müdahaleleri demokrasinin tekrar rayına oturması için meşru görüp teşvik ederek; tıpkı seçimle işbaşına gelmekte olan Müslümanları askerî bir darbe ile önleyenlerin "Eğer İslâm iktidara gelmiş olsaydı, demokrasi büyük zarar görürdü." demeleri gibi...

***

Bütün bunları, siyasete ilgi duyan ortalama bir Müslümanın zihninde niçin demokrasiye karşı birtakım rezervler oluştuğunu ve formel olarak yukarıdan empoze edilen demokratik retoriğin bir türlü içselleştirelemediğini göstermek için anlattık. Şu da var ki, bu olayda başka faktörleri de hesaba katmak lazım. Sözgelimi, İslâmî hareketleri yönlendirmek üzere faaliyet gösteren birtakım bölge ülkelerinin dinî monarşilere, kraliyet ailelerinin yönetimine dayanıyor olmalarıdır. Bu sözde "İslâm" adına ayakta duran rejimler seçimden, halkın siyasal muhalefetinden ve tabiî bu arada demokrasiden şeytandan kaçar gibi kaçıyorlar. Bunların geniş propaganda ağına düşüp İslâm'ı tamamen anti demokratik, baskıcı ve totaliter bir

rejim modelini öngörüyormuş gibi göstermeye çalışanlar, ne İslâm'ın siyasi felsefesi ne demokrasi hakkında yeterli bilgilere sahiptirler.

Temel felsefi varsayımları, ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal şartları ile demokrasiyi eleştirip, bugünkü uygulamada karşılaştığı zorluklara işaret etmek başka, tümüyle anti demokratik, katılıma kapalı bir yönetimi savunmak başka bir şeydir. Demokrasi, bir siyasi grubu iktidara taşıyan bir yöntem ve araçtır; elbette onu bugünkü formuyla doğduğu dünyanın felsefi görüşlerinden ayrı düşünemeyiz. Biz de eleştiriye konu yaparken, onun bu yönlerine işaret ediyoruz. Ama her form gibi başka geleneklerle örtüşen özelliklere de sahiptir. Sözgelimi, seçim sistemine dayanması, söz ve ifade hürriyeti, karşılıklı rıza ile tesbit edilmiş hukukun üstünlüğü, katılım, serbest ve örgütlü muhalefet, iktidarın şiddet kullanılmadan el değiştirmesi, yönetimin tesbitinde yönetilenlerin söz ve yetki sahibi kılınması vb. hususlara bir Müslüman olarak karşı çıkmanın hiçbir makul dayanağı yoktur. En azından bu sözünü ettiğimiz temel siyasal parametreleri kaale almayan bir siyasal sistemin İslâm'la herhangi bir bağ içinde olabileceğini söylemek güçtür. Nihayetinde bu temel siyasi değerler insanın sağduyusunun, selim akıl ve fıtratının doğru kabul ettiği şeylerdir; başka kültürel sistemlerde ortaya çıkmış ve savunulmuş olsa bile, sonuç itibariyle "ma'ruf" şeyler hükmündedirler.

İslâm adına demokrasiyi yaylım ateşine tutan herkesin, her söylediği şey İslâmiyet'i temsil eder ve bağlar diye bir kural yoktur; herkes kendi adına konuşur, İslâmiyet'ten anladığını dile getirir. Bu konuda öne sürülen görüşlerde, neyin gerçekten İslâm'ın ruhuna uygun olup olmadığı hususuna dikkat etmek gerekir. Kişisel gözlemlerime göre, demokrasiyi imkânsız görenler de, tabiatı dolayısıyla istemeyenler de, sonuçta İslâm'ın ruhuna aykırı felsefi teorileri savunmaktadırlar.

Hakim sınıf teorisinden hareketle demokrasiyi imkânsız görenlere bakarsak, ister teşkilat zorunluluğu, ister iktidar komplosu dolayısıyla halkın özgürce katılımda bulunamayacağı bir siyasi rejim, bir sınıfın özel çıkarları ve özel çabalarıyla belirlenmiş bir rejimdir. Elbette her toplumda olduğu gibi, İslâm toplumlarında da iktidar hırsıyla yanıp tutuşan ve siyasi idareye göz diken bireyler, zümreler, aileler olacaktır. Ancak bu, siyaset ve toplum

ilişkisini açıklamaya çalıştığımızda, bütün toplumsal ve siyasal hayatı iktidar komplosu teorisiyle izah etmemize imkân vermez.

Bunun gibi, en iyi kavramının geniş kitlelerce bulunamayacağını ve bunun ancak seçkin bir grup veya sınıfça vasat insanın yararına olarak devlet yönetiminde hayata hakim kılınacağını savunan görüşleri de İslâmî bakımdan haklı bulmak mümkün değil. İslâm bir din olarak, belki de "vasat insanı" hedef almış, "vasat ümmet" olmayı önermiştir. Hiç kimse, ne kadar zeki, üstün, yetenekli ve bilgili olduğunu düşünürse düşünsün, bir başkası adına karar verme hakkına sahip olamaz. Tabii ve ontolojik dayanağı olmayan eşitsizliğin, olduğu gibi sosyal, siyasi ve iktisadi hayata yansımasını, toplumsal düzenin ve siyasi yapının bu eşitsizlikler üzerine kurulmasını öngören aristokratik düşünceleri de İslâm'ın ruhuyla bağdaştıramayız. Eşitsizlik kavramının önce Malthus'un doktrininde, sonra da Darwin kuramında nasıl faşist ideolojilere temel teşkil ettiğini tahmin etmek güç değil. İnsanlar arasında ırk farkı, renk ayrılığı ve biyolojik eşitsizlikler, beşeri hayat ve tarih içinde insan düşüncesinin daha çok zenginleşmesine yardımcı olması gereken güzel amillerdir. Bunlardan hareketle, ırkçı politikalar üretmek, insanların bir kısmını diğer bir kısmının kulu ve kölesi şeklinde tanımlamak ya da cins ayrılığından cinsiyetçi ayırımlar türetmek ancak bir cahiliye adeti olarak görülebilir. Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), sarih bir dille "İnsanlar tarak dişleri gibi eşittir" diye buyurmuştur. Hukuk karşısında eşitlik, ontolojik ve tabiî farklılığa mani değildir.

Son olarak tarihi, büyük adamların, üstün liderlerin yaptığı görüşünü İslâm nokta-i nazarından ele aldığımızda bunun da kabul edilemez olduğunu tesbit edebiliriz. İslâm insanların dinidir; her insan doğuştan sahip olduğu ahlâkî hasletlerini geliştirerek, yüksek bir erdeme sahip olma haklarına ve imkânlarına sahip şerefli bir varlıktır.

Bir noktaya daha değinmek lazım. O da felsefi bir kavram olarak demokrasinin İslâm'la bir arada düşünülmesinin asla mümkün görülemeyeceği gerçeğidir. Eğer demokrasiyi felsefi hümanizmin, yani insanın Tanrı karşısında mutlak özgürlüğünü ve bağımsızlığını öngören bir felsefenin siyasi rejimi olarak görüyorsak, bu, doğrudan ilhattır. Ama demokrasiyi

salt bir felsefi terim değil de, yalınkat bir "idari mekanizma" olarak tanımlayacaksak, bu durumda sorunu yeni baştan ve dikkatle ele almamız, üzerinde yeniden düşünmemiz gerekir. Çünkü tek tek bireylerin, monarkların, kutsanmış liderlerin, ayrıcalıklı zümre ve ailelerin, üstün ırk ve sınıfların yönetim tarzlarını temelden reddeden İslâmiyet, doğal olarak halkın genel rızasına dayanan, halkın tercih ve isteklerini esas alan bir yönetim biçimini destekler, bunu teşvik eder ve hatta tebliğinin varlık sebepleri arasında sayar. Ancak buna "demokrasi" diyebilir miyiz? Bu da ayrı bir konu. Ne var ki, İslâmiyet'in yönetimde açıklıkla seçim, şura ve biat gibi kavram ve ilkeleri esas aldığı, bunların olmadığı bir yönetime meşru gözle bakmadığı kesin bir gerçektir.

Konunun bu şekilde ele alınışı, bizi ilginç bir noktayla yüzyüze getiriyor:

Bu da temelde İslâmiyeti bir düşünme ve inanma, vazgeçilemez bir yaşama biçimi şeklinde gören bizlerin demokrasi fenomeni karşısındaki durumumuzu yeniden gözden geçirmeyi gerektiren bir husus. Demokrasi gibi karmaşık bir konuda bir durum belirlemesi yapmanın ne kadar güç olduğunun bilincinde, hemen bir yargıya varmanın doğuracağı sakıncaları gözönüne almak gerekir. Her ne kadar İslâm ve onun öngördüğü yönetim biçimiyle ilgili zengin bir literatür varsa bile, kelime veya kavram olarak demokrasi sözkonusu olduğunda, hemen ve ilk elden kesin sonuçlara gitmek güç bir mesele.

Bu alanda karşımızda birkaç zorluk var. İlki, modern toplumların karmaşık yapısı ile teorik düzeyde İslâm'ın öngördüğü yönetim biçimi arasında kurulacak ilişkinin sıhhati, gerçekten Kur'ân ve Sünnet'in ruhuna uygun olması. Diğeri, genel ilkeler düzeyinde İslâm'da yönetimin İslâm tarihi boyunca uygulanan biçim ve tarzlardan ayırdedilmesi. Son olarak da İslâm ile demokrasi arasında çakışma ve çatışma noktalarının açık seçik tesbit edilip orta yere konulması.

Bugüne kadar Seyyid Kutup, Mevdudi, Malik Binnebi vb. çağdaş Müslüman yazarların, konuyla ilgili çalışmaları gözden geçirildiğinde, ilk gözlem olarak İslâmiyet'in somut çerçevesi sabit, değişmez bir yönetim tarzı üzerinde durmadıkları tesbit edilebilir. Ancak herkesin üzerinde it-

tifak ettikleri birtakım temel ilkeler var ki, bunlar değişemez ve şekli ne olursa olsun "İslâm" diye tanımlanacak her yönetimin özünde olması şartını oluştururlar. Diğer konularda olduğu gibi, yönetim konusunda da Kur'ân'ın üzerinde durduğu birkaç ana ilke var. Bunlar da açıklık, ulu'l-emr, şura ve biat'tır.

Burada açıklığa kavuşturmamız gereken iki önemli nokta var: Biri, açıklık, ulu'l-emr, şura ve biat olarak belirlediğimiz temel ilkeleri hangi referanslara dayandırdığımız hususu; ikincisi, yüzyıllarca İslâm tarihinde tanık olduğumuz yönetim biçimlerinin bugünkü tartışma konumuz karşısındaki gerçek durumun doğru kavranması.

Bu mesele ister istemez bizi Asr-ı Saadet sonrasındaki dönemlerde ve şartlarda teşekkül etmiş bulunan hukuki literatürün yeniden kritik edilmesi konusuna götürüyor. Sözgelimi erken bir zamanda bu konuda yazılmış ve bugüne kadar müracaat kaynağı özelliğini korumuş Maverdi'nin Ahkamü's-Sultaniye adlı kitabı bize ne kadar yardımcı olabilir? Maverdi'nin vardığı sonuçlar bizim için kullanılabilir veriler hükmünde midir? Maverdi yanında, Gazali ve İbn Teymiye gibi alimlerin devleti düzensizliğin karşıtı görmeleri dolayısıyla, baskıcı ve zulmedici olsa dahi ona itaati öngören düşünceleri nereye kadar doğru ve bağlayıcıdır? Yine hemen hemen her kelam kitabında ve fıkıh kaynağında yer alan "İmamet" bölümlerinden hangi ölçülerde yararlanılabilir? Dahası temelde Meşşai bir filozof olan Farabi gibi zatların çeşitli vesilelerle ele aldıkları devlet, yönetim ve başkanlık konularında söyledikleri, gerek Kur'ân ve Sünnet gibi temel iki kaynak, gerekse bu iki kaynaktan hareket ederek bugün yönetim konusunu araştırmak isteyen bizler için ifade ettiği gerçek anlam ne olabilir?

Bu türden soruların doğru cevaplarını bulabilmemiz, bu literatürün teşekkül ettiği tarihsel, siyasal ve toplumsal şartların müdahil olduğu yapının özenle Asr-ı Saadet'teki yapıdan ayrılmasına bağlı görünmektedir.

Yukarıda ismini andığımız çağdaş Müslüman yazarlar, ittifakla Hz. Ali'nin şehadetiyle son bulan Asr-ı Saadet ile bugüne kadar uzanan İslâm tarihi arasında kesin ve temel bir ayrımın yapılması gerektiğini savunuyorlar. Bir hadis'e de dayandırılan ve genel kabul gören bir görüşe göre, asıl İslâm'ın öngördüğü yönetim biçimi, Benî Ümeyye oğullarının iktidara

gelmesiyle son bulmuş, böylelikle "hilafet saltanata dönüşmüş"tür. Hatta bu "ısırıcı bir saltanattır." Şu hâlde İslâm'ın ilk otuz yılı hesaba katılmasa, tarihteki uygulama saf İslâmî ruhu yansıtmaktan uzaktır, denebilir. Bu dönemde en başta açıklık ilkesi ortadan kalkmış, buna bağlı şura sistemi ilga edilmiş ve serbest seçimleri öngören biat basit bir formaliteye dönüştürülmüştür. Hatta merhum Seyyid Kutub'un kaydına göre, ilk Emevi halifesi, kendisinden biat istediği her sahabenin başına iki kılıçlı adam dikip biat alabilmiştir.

Şeklen de olsa biat'ın terkedildiği sonraki uzun yüzyıllar içinde İslâm tarihinde gözlenen uygulama, yönetimin bir aile veya hanedana has kılınması şeklinde tezahür eder. Hanedana bağlı geniş aile bireylerinin ancak çok dar birimleri arasında, hilafet –ilgili bölümde göstermeye çalıştığımız gibi– babadan oğula intikal eden bir miras, hatta tanrısal bir hak olarak hükmünü sürdürmüştür ki, bunu İslâm'ın ruhuyla bağdaştırmak elbette mümkün değildir. Şu hâlde bu dönemlerde ve şartlarda teşekkül eden literatürden yararlanmaya kalkıştığımızda, bu temel gerçeği gözden uzak tutmamak zorundayız. Literatür gerçekten zengin ve yararlı ilmî, fıkhî malzemelerle dolu olsa bile, vücud bulduğu şartlarda siyasi etkilerden bağımsız düşünülmeyeceğinden, bizim buna her zaman belli bir ihtiyatla bakmamız gerekir. Elbette bu, tarihî mirasımızı bütünüyle yararsız saymak demek değildir. Ama bugün ne yapmamız gerektiği konusunda bize ışık tutacak olan, İslâm'ın sahih iki kaynağı (Kur'ân ve Sünnet) ile otuz sene süren Saadet Asrı uygulaması ve Tarihsel İslâm'ın siyasi tatbikatında değil, ümmetin pratik hayatında süren zengin tecrübedir.

İSLÂM VE LAİKLİK

İslâm dünyasının genelinde olduğu gibi Türkiye'de de İslâm, laiklik, sekülarizm, din-devlet ilişkisi, modernizm, İslâm'ın modern dünyadaki yeri, kalkınma, ilerleme vb. konularda yaygın bir belirsizlik var. Bu belirsizliğin her alanda kendini gösteren bir kavram ve tanım kargaşasından neş'et ettiğini söylemek mümkün. Her biri birer zihn-i müşevveş durumunda olan insanların, şeylerin gerçek anlamlarını, yapılarını ve konum-

larını birbirine karıştıran tutumları sosyal hayatta da derin ve rahatsızlık verici bir kargaşanın yaşanmasına sebebiyet vermektedir.

İnsanın çok değerli ibretlerle dolu zengin tarihi tecrübesinden anlıyoruz ki, eğer birbiriyle anlaşmazlık hâlinde olan insan toplulukları muhalif düşünce biçimlerini anlama, doğru tanıma konusunda yeterli çabalar harcamıyorlarsa ve bu –çoğu zaman karşılıklı inatlaşmaya dayalı– tutumlarında ısrar ediyorlarsa, bunun sonucu sıcak çatışmalar, yani iç savaştır.

Nitekim sosyal kutuplaşmalara yol açan derin nefret ve düşmanlıkların büyük ölçüde "bilme ve tanıma eksikliği"nden beslendiğini görüyoruz. Muhtemelen buna işaret etmek üzere Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem): "Kişi bilmediğinin düşmanıdır" buyurmuştur. Bu açıdan şeylerin mahiyetini, insan davranışlarını yönlendiren niyet ve saiklerin gerçek sebeplerini anlamak çok önemlidir.

Bilgileri yetersiz ve sınırlı insanların vereceği hükümlerin gerçeklik değeri de tartışmalıdır. Böyle durumlarda insanın gerçekliğin bilgisiyle kendi arasında kalın ve yüksek duvarlar örülür ve bu duvarların her bir taşı birer önyargıya dönüşür. Ünlü fizikçi Einstein "Bir önyargıyı kırmak atomu patlatmaktan çok daha güçtür" demiştir ki, bu gerçekten yerinde bir tespittir.

Önyargıların bizi Hakikat'ten ve Hakikat'in Bilgisi'nden koparttığı böyle bir duruma düşmemek için yapmamız gereken ilk iş, bilgiye ve Hakikat'e olan saygıyı öngören ahlâkî bir sorumluluğa sahip olmaktır. İnsan, içinde yaşadığı objeler dünyasında sınırlı, sonlu ve bağımlı yeteneklere sahip olduğunun daima bilincinde olmak zorundadır. Kazandığı maddi ve "bilimsel(?)" başarılara rağmen, ona, Allah karşısında güçsüz ve yetersiz olduğunu telkin eden bu sorumluluk duygusuna sahip değilse, tahripkâr bir yaratığa dönüşmekten onu hiçbir şey alıkoyamaz. Modern zamanlarda tabiata, canlı hayata karşı saldırgan bir tutuma giren insan-altı yaratıkların sergilediği tutum tam da budur.

Bütün bunları anlatmamızın sebebi, son yıllarda Türkiye'de İslâm ve laiklik konularında yaşanmakta olan yaygın kargaşaya belli bir açıklık getirmek içindir. Gündelik siyasetin yürütülmesi bağlamında başgösteren bir tartışma –eğer ahlâkî ve iyi niyete dayalı bir zeminde değilse– kısa zaman-

da normal ve tabiî sınırlarını aşıp toplumun bir anda iki ana ve düşman kutba bölünmesine dönüşebilir. Hiçbir şeyin derinlemesine bilgisine sahip olmayan ve bu yönde hiçbir çaba gösterme niyetini taşımayan medya kuruluşlarının aracılığıyla gündelik hayat kopma noktasına gelir, yıllardır bir arada yaşayan insanlar iki karşıt kutba itilir. Bunun böyle sürmesi hâlinde çok vahim sosyal sonuçlara yolaçacağı şüphesizdir.

Konuyla ilgili öncelikle şu gözlemde bulunuyoruz:

En yetkin aydınından sıradan insanına kadar şu veya bu düzeyde İslâm ve laiklik konusunu tartışan insanlar Babil kulesi halkını andırıyorlar. Her kafadan bir ses çıkıyor, gündelik hayatlarında kullandıkları dilin yerleşik ve yaygın kelimelerini kullanıyorlar ve fakat buna rağmen birbirleriyle anlaşamıyorlar. Sosyal hayatın temel dinamiklerinde yaşadığımız alt üst oluşların çok daha feci şeklini zihin hayatında yaşıyoruz.

Hiç şüphesiz bunun tek sorumlusu, savunur göründükleri laikliğe tam olarak neyi ifade ettiğini, hangi teolojik, tarihî ve sosyal şartların ürünü olduğunu bilmedikleri laikler değildir. Eğer Müslüman olarak içine düşülen kargaşanın bütün sorumluluğunu kendilerini "laik" olarak takdim eden çevrelere yükleyecek olursak, kendimizi aldatmış veya en azından bir zihin tembelliğine itmiş oluruz. Ancak buna rağmen bütün tarihi İslâm'la içiçe geçmiş bulunan ve hâlen "nominal veya kültürel" olsa dahi, halkın yüzde 98'i Müslüman olan bir ülkede sorumluluğun büyük bir bölümü bu çevrelere aittir; bu yargı bir haksızlık değil, ama yazık ki fiilî bir durumdur.

Bunun niçin böyle olduğu aşağıda sıralayacağımız sebeplere dayanmaktadır:

Her şeyden önce Müslüman çevrelerle mukayese edildiklerinde, laik kesimlerin İslâm, İslâm tarihi ve İslâm düşüncesi ile Hıristiyanlık, Kilise'nin siyasi tecrübesi ve bunun ürünü olan laiklik konularında son derece yetersiz ve yüzeysel bilgilere sahip oldukları görülmektedir. Elbette Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem), yukarıda zikrettiğimiz hadisinin işaret ettiği gibi, bu bilgi yetersizliği haklı nedenlere dayanmayan düşmanlıklara yol açmaktadır. Laik kesimlerde gözlenen ikinci husus; İslâm, İslâm tarihi ve Müslüman dünya konularında önyargılara dayalı tutumlara sahip ol-

malarıdır. İnsanın önyargıların dünyasından olaylara bakma alışkanlığını sürdürmesi onu sınırlar, kapalı bir sistem içine hapseder, zararı kendine döner. Bu da Einstein'ın dediği türden atomun patlatılmasından çok daha güç bir durumdur.

Son olarak laik kesimlerde Müslüman çevrelerle bir arada ve karşılıklı anlayış temelinde yaşama isteğinin oldukça zayıf olduğu gerçeği müşahede edilmektedir ki, Türkiye'de asıl sosyal barışı tehdit eden ana tehlike budur. Avrupa kültürünün bütün farklılıkları ortadan kaldırıcı tekil, homojenleştirici ve totaliter etkisinde kesinliğe ulaştığını zanneden bu çevrelere göre modernizmin muhalifi İslâm'ın bir din, Müslümanların bir sosyal kitle olarak yaşama hakları yoktur. En kalbürüstü entellektüelleri dahi, Fransız Aydınlanması'nın "evrensel akl"ı temsil ettiğini ve bu temsil ve keşiften dolayı Batılı olmayan toplumlar üzerinde kültürel ve politik baskılar kurma hakkına sahip olduğunu yazmaktadırlar. Bu yaklaşım, Hegel'den Marx'a sayısız Batılı filozof ve aydında görülebilir. Aslında bu, Hıristiyan olmayanları zorla hidayete dahil etme hakkını kendinde gören geleneksel Kilise'nin tutumunun seküler ve laik bir forma dönüşmüş şeklinden başka bir şey değildir. Bu açıdan şu rahatlıkla söylenebilir ki, Avrupa kültürü tanımı gereği totaliter, rafine, müdahaleci; ve çoğulcu bir karakterden yoksundur. Bu safhada Müslümanlara düşen görev, Kur'ân ve Sünnet'in genel ilkelerine uygun tebliğ görevlerine devam etmeleri; ilmî, fikrî ve entelektüel formasyonlarını arttırmaları ve bunu yaparken çabalarını İslâm hukukunun ruhu olan ahlâkî erdemlerle bütünleştirmeleridir.

İSLÂM, TEOKRASİ VE LAİKLİK

Aralarında bilim adamı, aydın ve siyasetçinin yer aldığı çok sayıda insan, teokrasinin din temelinde veya din kurallarına göre devlet yönetimi olduğunu düşünür. Böyle olunca laiklik, din-dışı, hatta tamamen dinden arındırılmış –artık buna "dinsizlik" de denebilir– bir yönetim tarzı şeklinde ortaya çıkar. Oysa bu tanım, laikliği bir yöntem ve tutum olmanın ötesinde bir yönetim şekli görmesi dolayısıyla yanlıştır. Bunun iki nedeni var:

İlki, bir yönetimin, karar alırken herhangi bir dinin genel ve dominant değerlerine, öngörülen kurallarına riayet etmekle kendini yükümlü sayması onu teokrat kılmaz; çünkü teokrasi yönetimin ve yöneticilerin kendilerini ilahi ve mutlak bir iradeye dayandırmaları varsayımıdır. Teokraside yönetici şahıs veya yönetici sınıf, yeryüzünde ilahi iradeyi, arzu ve mutlak öğretiyi, hakikati temsil ettiğini, her türlü hata ve yanılmadan korunduğunu, dolayısıyla yönetime karşı herhangi bir eleştiri veya muhalefetin meşru olamayacağını bir kural olarak vaz'eder.[11]

Teokrasinin bu tanımına eski çağlarda rastlansa bile, en kamil şekli Katolisizmin yönetimle ilgili varsayımlarında görülür. Hatta teokraside referans alınan dinin, dünyevi işleri düzenleyecek bir hukuk sistemine sahip olması da gerekmez. Nitekim Hıristiyanlık, şeriatı, hukuku olmayan bir dindir ve tarih içinde teşekkül eden Kilise hukuku, Roma hukukunun bir uyarlamasıdır. Kilise Roma hukukuna iki şey ilave etmekle yetinmiştir: Faiz ve boşanma yasağı.

Ancak asıl teokrasiyi varkılan husus, yönetimin din adamları sınıfının hakkı kabul edilmesi veya din adamları sınıfına mensup olmayan kral, imparator ve laiklerin Kilise'nin egemenliğini tanımaya zorlanmasıdır. Burada hemen sözünü ettiğimiz ikinci yanlışa işaret edelim: Kilise'ye boyun eğen veya Kilise'den bağımsızlaşarak yönetime katılma talebinde bulunan laiklerin din-dışı veya dinsiz kişiler olmaları gerekmez. Zaten laik insan, tanım gereği ruhban olmayan, sıradan, sivil Hıristiyan kimsedir. Yani laikler, dinî değerleri illa da reddetmek gibi amir bir kural olmaksızın, yönetme talebinde bulunabilirler; yönetimi mensup oldukları dinin değerlerine uygun tasarlayabilirler. Çünkü eğer aksi olsaydı, Hıristiyan değerlerine bağlı kalarak siyaset yapmak isteyen Hıristiyan Demokrat Partiler'in hiçbirisi olmaz ve hatta Avrupa'da siyasete katılmak için kişilerin din-dışı veya dinsiz olmaları şartı aranırdı ki, böyle bir şey ne mümkündür ne de vuku bulmuştur.

Doğal olarak bir laikin yönetim tasarımı ve talebi Hıristiyan değerlerine uygun olabileceği gibi, bu değerlerin tamamen dışında teşekkül etmesi de mümkündür. Ancak bu yine de her laik insanı dinsiz kılmaz,

---

[11] Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, "İslâm ve Teokrasi" blm.

sadece Hıristiyan değerlerinin yönetimle ilişkili olmaması gerektiği yolunda bir düşünceye sahip kılar. Böyle bir kişiye Hıristiyan dünyasında "din-dışı" kişi denebilir ki, bence bu tanıma en uygun isim sekülerliktir. Avrupa siyasi hayatında dindar/laik, din-dışı/seküler kişi ve partilere rastlandığı gibi dine-karşı ve hatta din-düşmanı dinsiz/ateistlere de rastlanır.

Bu perspektiften Türkiye'ye dönersek, burda laikliğin ondokuzuncu yüzyıl pozitivizminin ağır etkisinde, din-dışı/sekülerlik ve dine-karşı/ateizmle özdeşleştirildiğini görüyoruz. 70 yıldır devletin tanımladığı otoriter laik görüşe göre, İslâm'ın iki kutsal referansını (Kur'ân ve Sünnet) bir üst-hukuk kabul edip, genel İslâmî değerlere uygun siyasi tasarım ve programlara sahip insanların yönetime katılma istekleri laikliğe aykırı kabul edilmekte, böylelikle paradoksal bir şekilde kilisesi ve ruhban sınıfı olmayan İslâm dini ve ona bağlılık hissi içinde olan Müslümanlar siyasi sistemin dışında tutulmaktadırlar. Oysa laiklik, devlet ve siyaset üzerinde Kilise ve din adamlarının otorite kurma iddia ve teşebbüslerine karşı siyaseti ve devleti özgürleştirmektir, yoksa dinsizleştirmek değildir. Türkiye'de savunulan ise tek yanlı bir seküler (ladini)lik, hatta yer yer din düşmanlığı(ilhad)dır.

Elbette Müslümanları böyle bir siyaset ve laiklik tanımıyla yüzyüze getirmek kimsenin hakkı olmamalı. Ama İslâm adına siyasete katılmak isteyenlere şunları sormak herkesin hakkıdır: -Sizin İslâm temelinde öngördüğünüz yönetim totaliter bir dikta rejimi mi, yoksa seçime, din ve vicdan özgürlüğüne dayalı çoğulcu bir proje mi?

Bu tartışmanın tatminkâr bir berraklık kazanması ve bununla bağlantılı olarak Müslüman bir toplumun laik olup olamayacağını anlamak için, laikliği doğuran özel tarihsel ve kültürel iklime bakılması gerektiğini düşünüyorum. Bunun yanında kendi bütünlüğü içinde anlamlı olan sözkonusu iklimin bizlerin zihin, sosyal hayat ve siyaset telakkilerimizde bir karşılık bulup bulmadığı konusu üzerinde durmak da bir o kadar önemlidir. Çünkü kendi özgül şartlarında varlık bulmuş düşünme biçimleri, kavramsal modeller ve sistemler evrensel birer şablon gibi bir dünyadan başka bir dünyaya ithal veya iktibas edilerek aktarılamazlar. Onları var kılan or-

tamlarda insan zihni ve ruhu tarafından içselleştirildikleri oranda toplumsal pratiklerde kabul görürler. Bu açıdan bakıldığında, laikliğin sözlük ve kavramsal anlamlarına bakmak uygun bir yaklaşım olabilir. Önce sözcüğün kendisine bakalım:

"Laicos"tan türeme bir sözcük olarak laik, ruhban dışı kimse demektir. Yani siz eğer dini, dinin yorumunu ve onu açıklama yetkisini kendinde özelleştirmiş bir din sınıfına mensup değil de, sıradan insan (sözgelimi doktor, mühendis, öğretmen, çiftçi, işçi, esnaf vs.) iseniz, bu tanıma göre laiksiniz. Bu bağlamda laik, dindar bir insandır; Kilise'ye gider, dua eder. O, sadece ruhban sınıfına mensup ve korunmuş (layuhti) değildir. Laik dinsiz veya din düşmanı olmaz, çünkü dinsizlik (ateizm vs.) ayrı bir kategoridir.

Şaşırtıcı gelebilir ama, bu anlam çerçevesinde her Müslüman laiktir. Çünkü İslâm dininde ruhbanlık veya din adamları sınıfı yoktur. Her kim olursa olsun, belli bir yöntem (usûl) izlemek ve yeterli bilgi donanımına sahip olmak suretiyle İslâm'ın iki ana referansını, yani Kur'ân ve Sünnet'i yorumlar, açıklar ve hükümler çıkarabilir. Bu iş hiçbir kişi, kurum veya sınıfın tekelinde değildir. Ayrıca dinin iki kaynağından hareketle elde edilen her bilgi mutlak hakikati ifade etmez. İslâm bilginlerinin sözbirliğiyle, bu türden görüş ve yargılar ictihad bağlamında izafi (zanni)dir. Kişi Hz. Ömer veya Ebu Hanife düzeyinde bir otorite olsa dahi, dinî görüşleri eleştirilebilir. Bunun tek istisnası Sünni gelenekte Peygamber Efendimiz, Şii gelenekte Peygamber yanında 12 masum imamdır. Bu istisnalar ilahi bir alan içinde korunmuş kabul edilirler.

Seküler bir iddia'ya sahip seküler kişi de buna yakın bir anlam çerçevesinde ele alınabilir. Seküler iddia, dini kendisinde özelleştirmiş özel bir dinî sınıf dışında dine ilişkin yorum yapma girişimidir. Diğer anlamı bu dünyaya ait, dünya işleriyle uğraşan, dünyevi kimse demektir. Bu anlamda da her Müslüman bir yönüyle seküler bir insandır. Çünkü hem din adamı sınıfının nizami hiyerarşisinde yer almaz, hem de bu dünyanın işlerini bir gerçeklik ve gereklilik olarak görür. Eğer bir din çileciliği, dünyadan tümüyle el etek çekmeyi öngörüyorsa, dünyayı mutlak değersiz (zühd) kabul eder. İslâm dini ise ahiret yanında dünyayı düzenlemeyi öngörür ve insanı

belli ahlâkî ve hukuki kurallar içinde hayatı yaşamaya davet eder. Anlamlı ve amaçlı bir dünya yaşanmak içindir; ama asıl ait olduğumuz yurt mezarın öte tarafıdır.

Ancak kuşkusuz ne laiklik ne sekülerlik bu saf etimolojik anlamlardan ibaret değildirler. Bu anlam düzeyinin çok ötesinde insan zihnini, sosyal hayatı, hukuku ve siyaseti yeniden tanımlayıp inşa ettikleri kavramsal modeller, sistemler öngörürler. Dışarıdan kendisine empoze edildiklerinde, bir Müslümanı kendi iç dünyasında inancıyla çatışmaya sürükleyen işte bu yönleridir.

Şimdi daha anlaşılır pratiklerden hareketle bu konu üzerinde durmaya çalışalım.

Türkiye'de laiklikle ilgili süren tartışmaya belli bir açıklık getirmek için, öncelikle laikliğin bir ilişkiler biçimi olarak ortaya çıktığı Hıristiyan dünyanın tarihî tecrübesine ve buna bağlı belli bir tanım kazanan din, laiklik ve devlet kavramlarına yakından bakmak gerektiğine değinmiştik. Bunu yaparken şimdilik Türkiye'deki uygulamayı ve bu uygulama çevresinde süren tartışmayı bir kenarda tutabiliriz. Belki bu yaklaşımla Türkiye'deki laikliğin evrensel mi yoksa kendine özgü mü olduğu; eğer evrensel ise neden benzer bir tartışmanın laik ülkelerde görülmediği, kendine özgü ise bu Türkiye üsulü laikliğin niçin hâla tartışıldığı konuları açıklığa kavuşmuş olacak.

Başlangıç için şu tespiti yapabiliriz: Daha ilk yıllarında Hıristiyanlık, Grekler'den beri iki bağımsız alan (çifte-gerçeklik) ayırımının geçerli olduğu yerleşik bir kültür evreninde yayıldı ve dördüncü yüzyılın başlarında Roma tarafından resmi din kabul edildi. Kendini Grek ve Roma mirasına uyarlayan Hıristiyanlık, bu ikili ayırımı iman-akıl, din-bilim, fizik-metafizik, ruh-beden ve Kilise-devlet şeklinde devam ettirdi. Biz burada iki alan ayırımının kültür, sanat, gündelik hayat, felsefe ve bilimler alanında yol açtığı sorunları yine bir kenara bırakıp, asıl siyasetin en önemli konusu olan iktidar ilişkisine, kısaca devlete yansıma biçimine bakmakla yetineceğiz.

Sonraları Grek ve Hıristiyan mirasının verili dünyasında yepyeni bir zihinsel inşa şeklinde çıkacak olan Kartezyen felsefenin de kabul edeceği

bu iki alan fikrinin İnciller'deki ifadesi Tanrı ve Sezar ikilemidir. Yeni Ahid'in üç İncil'inde geçen ünlü cümle şöyledir: "Tanrı'nın haklarını Tanrı'ya, Sezar'ın haklarını Sezar'a verin."[12]

Bu ve ruhani ve cismani iktidar arasındaki "kategorik" ayırımdan hareketle, Hıristiyan teolojisinin iki bağımsız alan fikrine dayandığı kabul edilir. Ancak bu ayırım, kuşkusuz sadece bir dinin teolojisiyle sınırlı kalmaktan ibaret değildir; bilimden felsefeye, hukuktan siyasete hemen hemen her alanda ruha hükmeden Tanrı ile bedene hükmeden Sezar arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde ciddi sorunlara yol açmıştır. Benzer bir ayırım, İki Kılıç, Tanrı'nın Sitesi ve Dünyevi/Seküler Site şeklinde de ifade edilebilir. Ancak her durumda temel sorun Tanrı ve Sezar'ın temsil ettiği varsayılan iki farklı kutup arasındaki ilişki biçimiyle ilgilidir.

Bu noktada akılda tutmamız gereken önemli husus şudur: Dinî bağlamında Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi Kilise'dir. Dogmaya göre, Kilise İsa'nın bedenidir[13] ve onun başında olan Papa yanılmaz, hata etmez kutsal bir kişidir. Sezar ise zaten dünyevi iktidar demek olan devletin başıdır. Bu, şu demektir: Hıristiyan dünyasında din ile devlet arasındaki ilişki, doğrudan Kilise ile devlet arasındaki ilişkidir; çünkü Hıristiyan inancında din Kilise'de ve bu kutsal/tanrısal kurumu yöneten din adamları/ruhban sınıfında özelleşmiştir. Nitekim Fransa'da uzun süren bir çatışmadan sonra yürürlüğe giren 1905 yılı yasası Kilise ile devletin işlerini birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca din-devlet ilişkisinden sözetmek gerekmez, gerekse bile farketmez; zira din ve Kilise aynı şeydir.

İslâm ilahiyatına ve tarihsel tecrübesine hayli yabancı olan Hıristiyanlığın bu özel telakkisine baktığımızda, bu dinde üç ayrı mezhebin üç ayrı tutum içinde olduğunu görüyoruz ki, bu üç tutum, bir bakıma yukarıda aktardığımız sözün Hıristiyan tarihindeki üç ayrı açılımıdır:

1) Katolik tutum: Tanrı'nın Sezar'a, yani Kilise'nin devlete üstün olduğu düzen. Bu, tartışmanın odağını teşkil eden teokrasinin kendisidir.

2) Ortodoks tutum: Sezar'ın Tanrı'ya, dolayısıyla devletin Kilise'ye

---

[12] Markus, 12: 13 vd.; Matta, 22: 15 vd., Luka, 20: 25 vd.

[13] Pavlus der ki: "Kilise Mesih'in kendi bedenidir". Koloselilere, 1: 18 ve 24.

üstün olduğu düzen. Buna “Bizantinizm” de denebilir ve bu düzende din devlete bağlı ve bağımlıdır.

3) Protestan tutum: Tanrı ile Sezar’ın arasının, Kilise ile devletin alanlarının ayrıldığı düzen. Bu, doğrudan laikliktir.

Ortodoks Doğu Roma Kilisesi’nin tarihî modeline sonra dönmek üzere, şimdilik şunu söylemek mümkün: Protestan modeli olan laikliği anlamak için Katolik Kilisesi’nin devlet üzerindeki egemenliğini öngören teokrasiye ve tabiî Katolikler’le Protestanlar arasında süren acılı din savaşlarına yakından bakmak gerekir. Kilise’nin devlet üzerinde egemenliğine son verilmesi yanında, din ve vicdan özgürlüğünün yasal teminat altına alınması demek olan laikliğin bu onbinlerce insanın hayatına mal olan din savaşlarıyla yakın bir ilişkisi var.

Tanrı’nın Sezar üzerinde mutlak egemen olduğunu öne süren Hıristiyan Katolisizmi’nin temel varsayımı Kilise’nin devlete göre üstün ve belirleyici bir konumda olmasıdır. İşte bu, gerçek anlamda teokrasidir.

Kilise teokrasisi, Tanrı ve Sezar ayırımını ontolojik, felsefi ve siyasi argümanlara dayandırırken, içinde yer aldığı kültür dünyasının binlerce yıllık mirasını referans göstermiştir. Doğal olarak devletle giriştiği çetin mücadelede Kilise’nin kendini dayandırdığı meşruiyet ve buna laiklerin yönelttikleri itirazların mahiyetini anlamak önemlidir.

Kilise her şeyden evvel İsa’nın bedeni olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın İsa’da hulul yoluyla somutlaştığı gibi, İsa’nın da Kilise’de somutlaştığını öne sürer. Ortodoks ve Protestan kiliselerden farklı olarak, Katolik Kilisesi Petrus’un mezarı üzerinde kurulmuştur, dolayısıyla sapasağlam bir kaya üzerinde yükselmektedir. Hz. İsa, en büyük havarisi Petrus’a Tanrı’nın gökte bağlayıp çözdüğü şeyleri kendisinin de bağlayıp çözmeye yetkili olduğunu söylemiş[14] ve bu yetki de Kilise’ye geçmiştir. Bu durumda Tanrı’nın hulul ettiği İsa’nın bedeni olan ve Petrus’un mezarı üzerinde kurulan Kilise, hiçbir kutsal değeri ve semavi/ilahi referansı olmayan devlete nasıl üstün olmaz?

Kilise’ye göre insan ruh ve beden iki ayrı kategoriden oluşur. Ruha

---

14 Matta, 16: 17-19.

Tanrı, bedene devlet hükmeder. Ama elbette ruh bedene göre daha üstün ve değerli olduğundan, Tanrı'nın izdüşümü olan Kilise de devlete üstün olacaktır. Bu iddia "İki Kılıç" metaforuyla da desteklenmektedir. Luka'ya (22: 38) göre Tanrı, Hıristiyanlığı savunmak üzere papalara iki kılıç vermiştir. Bunlardan biri ruhani liderliği, diğeri dünyevi egemenliği temsil eder. Ancak her iki kılıç da papalara verildiğinden, devlet ancak papa sayesinde yönetebilir ve Hıristiyanlığı savunur. Devlet Kilise'nin buyruğundan çıkacak olursa, papa ikinci kılıcı alma hakkına sahiptir; böylelikle dünyevi iktidar meşruiyetini kaybeder.

Bütün bu ve benzeri iddialar, yönetimin dinî bir kurum olarak Kilise'nin ve onun hiyerarşik düzeni içinde yer alan din adamları sınıfının denetiminde olması gibi bir sonucu kaçınılmaz kılar. Ancak hepimizin bildiği gibi krallar ve imparatorlar bu iddialara karşı çıkıp bağımsızlıklarını veya hiç değilse kısmi özerkliklerini savunmak için Kilise ile mücadeleyi göze almışlardır. Asıl mücadele yeni bir sınıf olarak doğan burjuvazinin de yardımıyla hızlanmış ve sonunda Kilise'nin yenilgisiyle son bulmuştur. İmparator, krallar ve burjuvazinin temel iddiası, yönetim ve siyasette ruhban olmayan sınıfların, yani laiklerin de söz sahibi olduklarını kabul ettirmek, ardından bunca zulüm ve haksızlıklara sebep olan Kilise'nin kendi işleriyle uğraşıp siyaseti laiklere bırakmasını hukuki güvence altına almak şeklinde özetlenebilir. Bu, Kilise/din ile devlet işlerinin ayrılması ilkesini temellendiren belirleyici bir tutumdur.

İkinci belirleyici tutum, din ve vicdan özgürlüğünün teminat altına alınması ilkesidir. Buna yol açan tarihî sebeplerin başında Katolikler'le Protestanlar arasında süren savaşlardır. Katolik Kilisesi, kendisi dışında İncil'i okuma, yerel dillere tercüme etme ve yorumlama haklarını savunan Protestanları tanımadı; tanımadığı gibi bu düşüncede olanların hayat haklarına da son vermek istedi ve ölümlerine karar verdi. Onbinlerce insanın hayatına mal olan bu din/mezhep savaşları ancak laiklik ilkesinin hayata geçmesiyle son buldu ve 1648'de imzalanan Vestfalya anlaşmasıyla Protestanlık bir mezhep olarak kabul edildi. Ama hemen hatırlatalım, bugün dahi Katoliklik, ne Protestanlığı meşru görür ne de Martin Luther isminde bir şahsın dünyaya gelip yaşadığını kabul eder. Katolisizm için

Luther isminde bir şahıs yoktur, tarihsel olarak da dünyaya gelip yaşamamıştır.

Şimdi düşünelim: Böyle bir dünyada Avrupa laik/seküler olmaz da ne olur?

Özetlersek, Avrupa laikliğinin iki öncülünden sözedilebilir: Bunlardan biri devletin Kilise'den bağımsızlaşması; diğeri Protestan mezhebine mensup Hıristiyanların din ve vicdan özgürlüklerinin hukuki teminat altına alınması. Laik bir yönetim, dini bir kurum veya dini bir sınıfın tekelinde olmayan; din ve vicdan özgürlüğünü yasalarla güvence altına alan bir yönetimdir.

Peki, bu aşamada kendimize şunu sorabilir miyiz? Eğer cami Kilise değilse, İslâm'da bir ruhban/din adamları sınıfı yoksa ve tabii din seçme özgürlüğü Kur'ân'ın teminatı altında (Bakara, 2/256) ise, bu durumda İslâm'ın teokrasi ve laiklik bağlamında konumu nedir? Ya da devlet, hangi dini kutsal kurum ve sınıf karşısında bağımsızlaşmak durumundadır?

DİN, AHLÂK VE SİYASET

İslâm ve laiklik konularının tartışıldığı her aşamada bu temel hususların göz önünde bulundurulması gerekir. Bu temel gerçekler kaale alınmadığı için, başlamış verimli bir tartışmadan sonra din, devlet ve laiklik gibi önemli konularda iyi bir mesafe alındığını düşünürken, birdenbire ta en başa döndüğümüzü görebiliriz.

Bazı bilim adamları ve sosyologlar, laikliğin demokrasi için bir önşart olduğunu, laiklik olmadıkça siyasetin özerkleşemeyeceğini öne sürüyorlar. Buna ahlâk yanında iktisadi hayatın da dinden ayrılması gerektiği fikri eklenmektedir. Bu fikri öne sürenlerin ihmal ettikleri bir nokta şudur: Kavramsal görüşlerini üzerinde inşa ettikleri ve örneklerine dayanak teşkil eden aktüel dünya, bizim paradigmatik ve somut dünyamızdan çok farklı bir dünyadır.

Bizim gibi gözünü Müslüman bir dünyanın kültürel çevresinde açan insanlar açısından, varlık âleminin birbirinden farklı, yalıtılmış ve özerk alanlara bölünmesi garip bir şeydir. Eğer İslâm inancının temelini oluş-

turan Tevhid fikri, sadece teolojik ve vicdanların sınırları dahilinde kalan bir soyut kabul değilse, bunun somut ve pratik dünyadaki yansımaları çok alan veya iki alan düşüncesini de doğal olarak kabul etmeyecektir. Ancak bu, Tevhid fikrinde olmayan gayr-ı müslimlerin veya laiklerin Müslümanların evreninde Tevhid içinde erimek zorunda kalacakları anlamına gelmez; onlar ayrı bir kavramsal dünyanın insanları olarak, kendilerine özgü düşünce ve yaşama biçimleriyle Müslümanlarla bir arada ve yanyana yaşabilirler. İslâm'ın öngördüğü çoğulculuk bu anlamda kendine özgü ve otantiktir. Demek ki, daha işin başında dinin kendisinden kaynaklanan bir sorunsalla karşı karşıyayız ve eğer Müslüman dünyanın temel varsayımlarını kaale alarak aktüel dünyamızın sorunlarına yaklaşacaksak, bu hayli ciddi durumu gözönüne almak zorundayız.

Benim anladığım bu düşüncede olanlar, iyi bir siyaset ve rasyonel bir iktisadi hayatın ancak dinden ve bu arada ahlâktan tamamen uzaklaştırılması sonucunda mümkün olabileceğini söylemektedirler. Ancak birbirinden ayrılması öngörülen alanlar arasında büsbütün ve radikal kopma mümkün olmadığından, alanlar arasındaki muhtemel bir çatışmanın önüne geçmek için etik bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır.

İslâm bakış açısından, çok sayıda veya iki alan fikrinin dün olduğu gibi bugün de reddedildiğini ve Müslüman dünyanın zihninde bir türlü içselleştirilemediği konusu önemli bir husustur. Buna bağlı ikinci husus, hem ahlâkın hem hukukun dinden ayrı düşünülemeyeceği konusudur. Bizim varsayımımıza göre dinlerden bağımsız bir ahlâk olamaz. Eğer hukuk herhangi türden bir yaşama biçiminin teknik anlamda düzenlenmesi ve başkalarına deklare edilmesi ise –dayatılması değil–, bu durumda hukuk da dinden ayrı bir kategori değildir.

Bütün bunlardan sonra şu sorulabilir: Siyaseti dinden ve ahlâktan arındırdığımız zaman, iktidarın mutlaklaştırılmasının önüne nasıl geçeceğiz? Salt hukuki yasalar buna yeter mi? Ya da siyasetin meşruiyetinde ortaya çıkacak kriz hangi yollarla aşılacak? Siyaseti, hukuku ve iktisadı dinin bir dışavurumu kabul eden insanlar, bu kavramsal çerçevede hangi imkân ve araçlarla kamusal hayata katılacak ya da engellenecek? Ayrıca çağımızın önemli bir sorunu olan siyasetin makyavelleşmesinin, özerk-

leştiği oranlarda gizli veya açık dejenerasyona uğramasının önüne nasıl geçilecek?

Ben kişisel olarak kendini laik veya din-dışı tanımlayan herkesin siyasete katılabileceğini ve bu katılımın İslâmî perspektiften mümkün olduğunu düşünüyorum; ama dinden arındırılmış ve ahlâka karşı özerkleşmiş laik bir siyasetin Müslümanlara açık olabileceğinden hiçbir zaman emin değilim. Modern seküler tarih bu korkunun yersiz olmadığını teyid ediyor.

Dördüncü Bölüm

İSLÂM VE MODERN ZAMANLARDA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

İSLÂM VE MODERN ZAMANLARDA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Yakın tarihimizde ortaya çıkan ve bugün de aktüel konumunu koruyan din-devlet ilişkisinin nasıl düzenlenmesi gerektiği yolundaki sorunun, yukarıda kısmen temas ettiğimiz gibi, büyük ölçüde Hıristiyan tarihinin siyasi tecrübesinden neş'et ettiğini söylemek mümkün. Burada Hıristiyan tarihinin siyasi tecrübesini, Hıristiyan dininin genel esasları ve bu dinin kutsal metinlerinde çizilen teolojisinden ayrı düşünmemek bilhassa önemlidir. Herhangi bir tarihsel pratiği, onu yönlendiren dinî temel varsayımlardan ayrı düşünmemek yalnızca Hıristiyanlığa özgü bir kural değil, diğer dinler ve bu arada İslâmiyet için de geçerli bir kuraldır.

Kuşkusuz bir dinî cemaat veya müntesipler topluluğunun dinî düşünüş ve pratiklerini temel kıstas alarak dinî anlamak ve hakkında nihaî ve mutlak bir yargıya varmak tam doğru olamaz. Ancak hiçbir dinî tecrübe de ilham aldığı dinden bağımsız düşünülemez. Burada ne aynı ne gayrı ve fakat hem aynı hem gayrı gibi görünen paradoksal bir durum var. Ve bence insanoğlunun mensup olduğu dinle ilişkisinde tarih boyunca peşini bırakmayan bu türden garip ve bazen trajik bir paradoks sözkonusudur.

Şu hâlde mevcut durumu doğru anlamak ve geleceğin dünyasını bir şekilde yeniden kurmak için konuya geniş bir tarihî perspektiften bakmak gereklidir.

Ben bu noktadan hareketle, bu bölümde üç ana başlık altında topladığım konulara açıklık getirerek günümüzde din-devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiği sorusuna bir cevap aramaya çalışacağım.

Konuya ilişkin bize açıklayıcı bilgiler verecek ve gelecek için yol gösterecek üç ana başlık şudur:

A. Hıristiyan dogmaları ve Hıristiyan tarihinde yaşanan genel siyasal tecrübe,

B. İslâmî öğretinin genel esasları açısından İslâm tarihinde gözlenen siyasi tecrübe ve

C. İslâmî öğreti ve buna bağlı İslâm hukukunun teorik çerçevesinden hareketle günümüz için uygun ve uygulanabilir yeni bir siyasi projenin imkânlarının araştırılması.

A. HIRİSTİYANLIĞIN KUTSAL REFERANSLARI VE TARİHÎ TECRÜBESİ

Bugün dünyada en çok müntesibi bulunan Hıristiyanlığın kutsal ve aynı zamanda bağlayıcı dinî referanslarını üç ayrı grupta toplamak mümkündür. Bunlar da İnciller, Resûllerin İşleri ve Havari Mektupları ile Kilise konsillerinin tesbit ettiği temel iman esasları.

Hıristiyan teolojisinde vahy alan ve dinî öğretiyi aldığı gibi tebliğ eden bir peygamber (nübüvvet) telakkisi olmadığından Hz. İsa'nın bizzat kendisi vahydir. Yeryüzünden çekildikten sonra onun vahyleri, Resûl ve kilise azizlerine intikal etmeye devam etmektedir. Pavlus der ki: "Havariler, Mesih'in hizmetçileri ve Allah'ın sırlarının kâhyalarıdır. İnsan bunu böyle bilmeli."[15] Bundan dolayı İnciller kadar, Resûllerin işleri, Havarilerin Milletler'e yazıp gönderdikleri mektuplar ile Kilise Konsilleri'nin tesbit ettiği iman esasları aynı düzeyde kutsal ve bağlayıcı referanslar konumundadır.

Bu referansların toplamından hareketle Hıristiyan teolojisine baktığımız zaman, iki alan ayrımı ve buna bağlı iki iktidar fikrinin çok esaslı bir husus olduğunu göreceğiz. Bu durum İnciller'de yer alan şu ünlü sözle şöyle formüle edilmiştir:

---

[15] I. Korintoslulara, 4: 1. Pavlus ve Havariler İsrailoğulları dışında kalan milletlere resul olarak gönderildiklerini öne sürerler. Bkz. I. Korintoslulara, 1: 1. Pavlus, "Vaiz ve resul olarak imanda ve hakikatte Milletler'in muallimi olarak ben ta'yin olundum" der. Timoteosa I, 2: 71 ve Timoteosa II, 1: 11.

"Sezar'ın hakkını sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin."[16]

Bu ünlü sözün ontolojik yansıması Ruh ve Beden ayrımıdır. Pavlus der ki: "Çünkü beden ruha karşı ve ruh bedene karşı arzu eder; çünkü istediğimiz şeyleri yapmayasınız diye, bunlar birbirine zıttırlar."[17]

Aynı ayrımın siyasal iktidar bağlamındaki tezahürü "iki kılıç"tır. İki kılıç, yani iki iktidar. Bunlar da ruhani ve dünyevi iktidarları temsil ederler. Ruhanî iktidar din'de, dünyevi iktidar devlet'te somutlaşır.

Hıristiyan teolojisinin bu dominant ayrımı esas alınarak Hıristiyan tarihinin siyasi tecrübesine bakıldığında üç ayrı pratik ve üç ayrı din-devlet ilişkisi modeli olduğu görülebilir:

1. Teokratik model: Bunun tarihteki somut pratiği Batı Roma kilisesi tarihinde gözlenir. Dolayısıyla son tahlilde Hıristiyanlığın Katolik mezhebine özgü bir model olduğunu söylemek yerinde olur.

Teokrasi, geçmişte sayısız kültürlerde gözlenen Tanrı-Kral modelinin[18] Katolik tecrübesinde yepyeni bir anlam kazanmış şeklidir. Bu türden bir pratiğin ortaya çıkışını kolaylaştıran faktörler büyük ölçüde Batı Roma'nın çöküşüyle yakından ilgilidir.[19]

Başlangıçta Hıristiyanlık iki kılıç (Deux Glaives) fikrini iki iktidarın birlikteliği şeklinde öne sürerken, sonraları bu iki bağımsız ve özerk alan arasında çatışma başladı. Onbirinci yüzyıldan itibaren Papa VII. Gregorie ile hızlanan çatışma, sonunda ruhani olanın dünyevi olana üstünlüğüne dönüştü.[20] Pavlus'un "Madem ki biz size ruhani şeyler ektik, sizin cismani şeylerinizi biçeceksek, büyük şey mi? Eğer başkaları size hakimiyette hissedar iseler, biz daha ziyade değil miyiz?"[21] sözlerine dayanılarak yeni bir tez öne sürüldü.

Buna göre kişinin maddi ihtiyaçlarını siyasal iktidar, yani devlet kar-

---

16 Markus, 12: 13-17; Matta, 22-15, Luka, 20: 25.

17 Galatyalılara, 5: 16-17 ve 78.

18 Tanrı-kral için bkz. C- Nortcote Parkinson, *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, (Çev. M. Harmancı, İstanbul, 1976), s. 30, 58, 68, 72, 113 vd. 138, 172, 273.

19 Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi* (İslâm ve Teokrasi Blm. İstanbul, 1993), s. 84 vd.

20 Bkz. Murat Sarıca, *Siyasi Düşünce Tarihi* (İstanbul, 1973), s. 53 vd: Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi* (İstanbul, 1983, 2. Bsk.), s. 90.

21 I Korintoslulara, 9: 11-12.

şılıyorsa, manevi ihtiyaçlarını karşılayan ve ruhuna cevap veren aygıt da Kilise'dir. Devlet insanların bedenlerine, Kilise ruhlarına hükmeder. Ruhların bedenlere üstün olması gibi, Kilise de devlete üstündür. Öyleyse devlet dine tâbi olmak zorundadır. Kilise'ye göre Baba kimseye hükmetmez, hükmü Oğul'a vermiştir.[22] İsa, her riyasetin ve hükûmetin başıdır,[23] İsa'nın hakikati resûllerdir[24] ve onlar Rabbin verdiği yetkilere göre hareket ederler.[25] Bedenin kurtarıcısı Mesih, aynı zamanda Kilise'nin başıdır;[26] bir başka argümana göre Kilise, Mesih'in kendi bedenidir.[27]

Kilise'nin başında resullerden vahy alan Papa olduğuna göre, ruhani ve dünyevi iktidarın başı da Papa ve din adamları sınıfı olacaktır.

İşte bu teolojik yaklaşım teokrasiyi şekillendirmiştir ki, esası Kilise'nin Petrus'un mezarı üzerinde kurulması, Din adamları sınıfının ayrıcalığı, Ruh ve beden ikilemi ve Papa'nın masum ve yanılmaz (layuhti: innocetti) vasıflarına dayanır.[28]

Bütün bunları gözönüne aldığımızda Batı Roma Kilisesinin kendine özgü dinî ve siyasi pratiğinde Tanrı'nın Sezar üzerinde egemenlik kurduğunu ve buna bağlı olarak devletin Kilise'nin tüzel kişiliğinde dine tâbi olduğunu söyleyebiliriz.

2. Bizantinist model: Bu model, Doğu Roma Kilisesi'nin Ortodox mezhebi çerçevesinde ortaya çıkan modeldir. Bu modelde din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi bir istikamette dinî devlete tâbi kılmıştır.

Hıristiyanlığı Milano fermanı (313) ile resmî din kabul eden Konstantin ve sonra gelen Jüstinyen, dünyevi iktidarın ruhani iktidar üzerindeki egemenliğini özel olarak vurgulamış, pekiştirmişlerdir. Jüstinyen, kendisinin Tanrı tarafından seçildiği ve bütün girişimlerinde melekler tara-

---

[22] Bkz. Yuhanna, 3: 17; 5: 22-23, 27: 47.
[23] Koloselilere, 2: 10.
[24] II Korintoslulara, 11: 13.
[25] II Korintoslulara, 13: 10.
[26] Efesoslara, 5: 23.
[27] Koloselilere, 1: 18 ve 24.
[28] Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 75-134.

fından özenle gözetildiği yolunda güçlü bir inanca sahipti.[29] Hıristiyanlık sonrası Bizans imparatorları Baş Kâhin (Pontifex Maximus) sıfatıyla en yüksek manevi önderdiler ve kendilerine "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" ünvanını veriyorlardı. Esasında eski Roma'da varolan bu inancın özellikle Jüstinyen tarafından önplana çıkarılması hayli manidardır.

Bizans pratiğinde din devlete bağlıdır. Patrik, imparatorun dünyevi iktidarını ve siyasi kararlarını destekler. Patriğin kendinden kaynaklanan yasama, yürütme ve yargı yetkileri yoktur. Buna karşılık İmparator, Kilise'yi korur, onun resmî din görüşünü savunur ve muhalif dinî hareketleri (zelotlar) bastırma görevini üstlenir.[30]

Ortodox mezhebinin bu tarihsel modelinde Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğunu ve buna bağlı olarak din'in devlet'e tâbi bir kurum şeklinde varlığını devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

3. Laik model: Protestan mezhebinin tarihsel pratiğinde ortaya çıkan bu modelde iki alan ve iki iktidar fikri temel hareket noktası alınarak din ile devletin arası kesin ve kalın çizgilerle ayrılmıştır. Luther ve Calven ile başlayan mezhep çatışmalarının ne büyük acılara ve yüksek maliyetlere mal olduğunu biliyoruz.

Katolikliğin teokrasisine karşı başkaldıran Protestan din bilginleri ve laikler, Kilise'nin haksız tahakkümlerine karşı büyük mücadeleler verdiler. Petrus'un mezarının Roma'da olmadığından başlayıp İsa'nın iktidarından, Pavlus'un yorumuna kadar bütün bir Hıristiyan teolojisini sorguladılar.

Laiklere göre Tanrı ve Sezar'ın hakları birbirinden ayrılmalıydı. Padualı Marcile şöyle diyordu: "Kilise, Korolenjlerin zayıflamasından yararlanarak devlete ait hakları, mâlî ve kazaî yetkileri ele geçirdi. Bu ele geçirme olayı –içinde oluştuğu şartlar nedeniyle– bir gasptır. Gâsıptan gasbettiği şeylerin iadesini istemek devlet için bir haktır. Devlet için tek bir iktidar var, kanunların uygulanmasında rahip ve laik ayrımı yapılamaz. Bundan

---

[29] G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi* (Çev. M. Tuncay, Ankara, 1990), s. 17.

[30] Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm* (Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi Blm., İstanbul, 1993), s. 109-122; Ayrıca bkz. Altay Ünaltay, *Doğuda ve Batıda Din Devlet İlişkisi*, (İstanbul, 1990), s. 16 vd.

dolayı dünyevi kurumların en önemlisi olan devlet, dinin etkisinden kurtarılmalıdır."

Voltaire'e göre, devletin salt onayı olmadan Kilise yasalarının hiçbir zaman gücü olmamalıdır. Yurttaşların evlerinde lalalar ne ise, devlet içinde de papazlar hemen hemen odur: öğretmek, dua etmek, örnek olmak için yaratılmış insanlardır; evin efendileri üzerinde onların hiçbir egemenlik hakları olamaz. Bütün dinler içinde, papazları en olumlu biçimde her türlü idari yetkinin dışında tutan din, hiç kuşkusuz İsa'nın dinidir. Çünkü o:

"1) Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veriniz,

2) Aranızda ne birinci ne sonuncu olacaktır,

3) Benim hükümdarlığım bu dünyaya ait değildir" demiştir. Avrupa'yı 600 yıldan daha uzun bir süre kana bulayan devletle kilise kavgaları, demek ki papazların Tanrı'ya ve insanlara karşı çıkardıkları başkaldırmalarda, Kutsal Ruh'a karşı durmadan işledikleri bir günahtan başka birşey değildi."[31]

Bu durum bize gösteriyor ki, Protestan mezhebinin öne sürdüğü iki alanın kesin olarak birbirinden ayrılması fikri olan laik model, Hıristiyanlığı kutsal kaynaklarındaki dogmanın amacına irca etme hareketidir. Bu sayede Protestanlık'la Tanrı ve Sezar'ın birbirleri üzerinde egemenlik kurma yarışına son verilmiş, böylelikle din ile devlet birbirinden ayrılmıştır.

Burada din'den Kilise'yi anlamak lazım. Kilise yasalarının devleti yönlendiremeyeceği hususu da ancak 1905'te Fransa'da çıkartılan bir yasa ile hükme bağlanmıştır. Şu hâlde sonuçta şu denebilir:

Katolik Teokrasisi, Tanrı'nın Sezar'a; Bizans Ortodoksluğu, Sezar'ın Tanrı'ya egemen olma fikrini savunurlarken, Protestanlık Laiklik'le Tanrı ve Sezar'ın arasını ayırma fikrine dayanmaktadır.

Yine de, Avrupa'nın din'in devletten ve hele hele hayattan ayrıldığı zehabına kapılmak yanlıştır. Avrupa'da Kilise ile devletin arası ayrılmıştır; bu da başka bir konu. Daha önce temas ettiğimiz için üzerinde durmuyoruz.

Avrupa tarihinde Protestanlığın gördüğü başka önemli fonksiyonlar da var. Bunların başında Hıristiyanlığın Doğulu ve geleneksel kimliğinden

---

[31] Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (Çev. C. Ay, 4. Bsk. İstanbul, 1970), II, 172 ve 296.

koparılıp Avrupalılaştırılması ile millî (ulus) devletlerin ortaya çıkmasına elverişli bir zemin hazırlaması olgusu gelir. Nitekim Max Weber'e göre Protestanlık, yükselen kapitalizmin de ruhudur ki, Avrupalılaştırılmış bir Hıristiyanlık ile millî devlet ve kapitalist gelişme birbirleriyle yakından ilgilidirler.

Son olarak bugünkü modern telakkiye nasıl gelindiğine de kısa bir göz atalım:

Bilindiği gibi "devlet" kelimesinin Batı dillerindeki karşılığı olan Status, Stato, état, State vb. kelimeler onaltıncı yüzyılda kullanılmaya başlandı. Daha önceleri siyasal toplulukların ifadesi için polis, civitas, respublica, regnum vb. kelimeler kullanılıyordu.

Batı Hıristiyan tarihinde siyasi iktidarla ilgili başlayan kavgalar bir yandan teokratik düzeni öngören Kilise'nin hakimiyetine son verirken, öte yandan kralların mutlakiyetçi yönetimlerini güçlendiriyor, böylelikle monarşilere meşrûiyet kaynağı hazırlıyordu. 1789 Fransız devrimiyle Kilise'nin hakimiyetine son verildikten sonra, bu sefer kavgalar, yönetimleri dinî, aristokratik ve mutlakiyetçi idarelerden, cumhuriyet rejimleri ve demokratik yönetimleri kurmaya yöneldi. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda süren kavgalar sonunda bugünkü demokrasiler ortaya çıkmış oldu ki, bütün bu tarihî siyasi tecrübe tamamiyle Avrupa içi ve tarihiyle ilgili bir sorunu ifade etmektedir. Bugün anayasasında resmen laikliği benimsediğini belirten bir iki istisna dışında Avrupa'da demokrasiler Kilise'nin dışında, ancak mensup oldukları din veya mezheple içiçe bulunmaktadır.

B. İSLÂM'IN TARİHSEL PRATİĞİNDE İSLÂMİYET MODELLERİ

İslâm'ın siyasi tarihinde gözlediğimiz pratikte, çok alanlı bir dünya tasavvuru ve buna bağlı birbiriyle çatışma hâlinde olan iki özerk alan fikrine rastlanmayışı İslâm ve İslâm tarihinin siyasal modellerinin dayandığı ilk sabite durumundadır. Yöneten ve yönetilen, hanedan ve teb'a ayrımı hiçbir dinî ve teolojik temeli olmayan ve tamamen sosyo-politik iki kategoridir. Her iki kategori varlık nedenlerini ve meşrûiyetlerini ortak bir kökende,

İlâhî Hukuk'ta bulmaya çalışırlar. Bu iki sosyo-politik kategorinin siyasi, idari ve hukûki statüleriyle ilgili çok şeyler söylenip yazılmışsa bile, ontolojik, dinî ve teolojik kaynakları ve meşrûiyetleriyle ilgili ciddi bir düşünce birikimine rastlanamaz.

Bu, Tevhid inancı üzerine kurulan bir öğretinin, çoğu zaman değere uygun olmayan siyasi mekanizmalarla temsil edilmiş olmasına rağmen, hiç değilse teorik düzeyde ve köklü bir bakış açısı olarak tarihte egemen olduğunu gösterir.

Tarihsel alanda İslâm ile Hıristiyanlık arasında önemli bir farka işaret eden bu durum her iki dinin kutsal referansları için de sözkonusudur. Ayrıca belirtmeye gerek yok ki, Hıristiyanlık'ta referans olarak kabul edilen İnciller, Resûller'in mektupları ve Kilise Konsilleri'ne karşılık İslâm'da biri diğerinden neş'et eden iki ana referans vardır ki, bunlar da Kur'ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet'tir. Burada Sünnet, –onun bir kanalını teşkil eden Hadis dahil olmak üzere– genel siyer anlamında Peygamber'in hayatında müşahede edilen bütün bir tatbikatı ifade eder. Şu hâlde İslâm'ın kutsal referanslarını biri teorik, diğeri pratik olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Buna, İlâhî Mesaj'ın evrensel anlamda ilkede ve tarihte tezahürü de diyebiliriz. Hz. İsa yerleşik bir topluma bir siyasi lider olarak egemen olma fırsatını bulmadığından Hıristiyanlık böyle tatbikî bir referanstan yoksundur.

Şiîler hariç tutulursa, bütün Sünnîlerin gözünde Peygamberi izleyen Dört Halife dönemi (632-661) veya genel anlamında Sahabe Tatbikatı da referans olma özelliğini taşır ki, bu da örnek alınacak tatbikî referansı pekiştiren ve zenginleştiren bir husustur. Şiî mezhebinde bunun yerini Ehl-i Beyt'in hayatında tezahür eden tatbikat ile Masum İmamlar'ın öğretileri almaktadır. Bu anlamda ve formel olarak Ehl-i Beyt İmamları, Sünnîlerin Dört Halifesi'ne (Hulefâ-i Râşidîn) tekabül eder.

Peygamber ve Dört Halife döneminin bilinen başlıca özelliği, yönetim mekanizmasının İslâmî öğretiyle ifade edilen mesajın ruhuna uygun kurulması şeklinde anlaşılır.

Elbette Peygamber dönemi ile Dört Halife dönemi eşit değildir ve birincisi ikincisine göre mutlak referans olma özelliğini taşır. Nitekim bu iki dönem arasındaki önemli farka binaen birincisine Nebevî Model ikin-

cisine Hilafet Modeli denmesi daha uygundur. Ancak her iki modelde de ideal ile realite, değer ile mekanizma, ilke ile konjonktür, mutlak olan ile izafî olan, kısaca şeriat ile siyaset veya ümmet ve resmî toplum arasında çarpıcı bir uyum vardır.

İslâm toplumunun siyasi anlamda tarihsel trajedisi Benî Ümeyye ailesinin bilinen yollarla iktidarı ele geçirmesiyle başlar. Her ne kadar yaygın bir görüş olarak bu trajedinin köklerini Hz. Osman'ın ikinci altı yılına kadar uzatanlar varsa bile, –Haricilerin yaygın görüşü budur– gerçek ve resmî kopuşun tarihi Muaviye ile başladığı genel kabul gören görüştür. Ve bu görüş bugün İslâm dünyasında –üç aşağı beş yukarı– bir mutabakat noktası sağlamaktadır.

İslâm'ın siyasal literatüründe bu radikal kopuşa Hilafet'in Saltanat'a dönüşmesi adı verilir. Bu kopuşun Müslüman dünyanın tarihî seyrini olumsuz yönde etkilediği Şah Veliyyullah Dehlevî'den Ebu'l-A'la Mevdudi'ye kadar herkesçe tekrarlanmaktadır.

İslâm'ın siyasal felsefesine göre hakimiyet Allah'a aittir,[32] ancak bu hakimiyetin (mülk, emir ve hüküm) siyasi hayattaki yansıması olan ilâhî iradeyi temsil etme yetkisi İslâm toplumuna veya ümmete aittir.[33] Bu da ümmetin hür iradesinin beyanı olan Seçim ve Biat'la gerçekleşir;[34] ilâhî iradenin ümmetin iradesiyle örtüşmesi "Allah'ın eli onların eli üstündedir" (Fetih, 10) metaforuyla dile getirilmiş, böylelikle ümmet ile Allah arasındaki aracılar devre dışı bırakılmıştır. Tek meşru aracı Peygamber Efendimiz'dir ve eğer İslâmiyet'te mutlaka bir teokrasi aranacaksa sadece Hz. Peygamber'e mahsus ve onun hayatında tezahür eden tatbikatla sınırlı olmak üzere "Nebevî teokrasi"den sözedilebilir. Çünkü Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) kastedilerek şöyle buyurulmaktadır: "*Şüphesiz sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir.*" (Fetih, 10).

Muaviye'ye kadar Dört Halife, kendilerine yönetme hak ve yetkisini verenin ümmet olduğunu bilerek kendilerine "Resûlün Halifeleri" ünvanı-

---

32 Bkz. Âl-i İmran 26.
33 Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku*, (İstanbul, 1991), I, 59.
34 Bkz. Fetih sûresi, 10; Mümtahine sûresi, 12.

nı verirlerken,[35]bu tarihten sonra Emevî halifelerinin kendilerine "Allah'ın Halifeleri" ünvanını vermeleri son derece önemlidir.

Hür seçim ve biat'ın yerini kılıç ve zorbalığın almasıyla, İslâm'ın siyasal tarihinde monarşiler dönemi başlamış oldu. Şu hâlde Hilafet modelinden radikal bir kopuşu temsil eden Saltanat modelinin iki önemli öncüle dayandığını söylemek mümkün: Bunlardan biri siyasi iktidarın meşrûiyetini ilâhî ve kutsal bir kaynağa dayandırması, diğeri yönetimi hanedan ailesinin özel mülkü hâline getiren monarşiler döneminin başlaması.

Saltanat dönemleri üç aşağı beş yukarı birbirlerine benzerler. Hepsinde resmi bir din görüşü egemendir. Resmi toplumda yer almayan bağımsız ictihadlara kötü ve tehdit edici bir gözle bakılmıştır. Ümmet, siyasetin alanı dışındaki alanlarda Şeriatin genel hükümlerine göre ve sivil olarak hayatını düzenlemiştir. Harun Reşid'e kadar ulemâ, ümmetin sivil temsilcileri iken, bu gelenek Ebû Yusuf'un Adalet Bakanlığı'nı kabul etmesiyle törpülenmiş, ümmete ait eğitim, Nizamülmülk'ün Nizamiye medresesi ile resmî toplumun eline geçmiş ve uzun yıllar her şeye rağmen Emevî, Abbasî ve Selçuklu monarşileri kendilerine yine de şeriat alanında meşrûiyet ararlarken, Osmanlılar'la birlikte kamu hukukunu düzenleyen Örfî hukuk teşekkülü cihetine gidilmiştir. İslâm tarihinde Halife'nin kişiliğinde dinî, Sultan'ın kişiliğinde siyasi otoritenin toplanması ve bir tür ikili bir düzenlemenin ilk ortaya çıkışı, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a gelişiyle başlar, giderek kurumlaşarak Osmanlı'da Şeriat ve Örf adlı iki hukukun teşekkülüne dönüşür.

Bana göre İslâm tarihinin beş ana kırılma noktasını Muaviye, Ebû Yusuf, Nizamülmülk, Örfî Hukuk ve Tanzîmat Fermanı teşkil etmektedir.

Özellikle Osmanlı modelinde gözlenen iki hukuk sisteminde Şeriat sivil hayatı düzenler. Örfî hukuk, siyasi hayatı düzenlemiş ve onu yönetilenlere karşı tahkim etmiştir.

Yine de bütün İslâm tarihinde ruhani ve dünyevî iktidar ayrımına rastlanmaması dikkat çekicidir. Sultanların temel iddiası ilâhî hükümlere

[35] Bu konuda bkz. Ebu'l-A'la Mevdudi, *Hilafet ve Saltanat* (Çev. A. Genceli, 3. Bsk., İstanbul, ty); Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul, 1991).

uygun adaleti tesis etmek, toplumda kargaşayı önlemek, zayıfları korumak ve şehirleri imar etmektir.[36]

Bu bağlamda resmî toplum içinde yer alan veya monarşilere hukûki meşrûiyet arayan bilginlerin kahir ekseriyetinin, mevcut durumu, bir konjonktür olarak kabul etmeleri oldukça önemlidir. Başta Maverdi olmak üzere, Gazali ve İbn Teymiye gibi bilginler, zorba, zalim (cair) yöneticiye itaati kargaşanın önüne geçtiği, birliği ve güveni sağladığı için bir tür kerhen caiz görürlerken, aslında onlar güvenliği adaletin önüne geçiriyormuş gibi görünmelerine rağmen,[37] gerçekte ideal ve mutlak olana atıf yapmayı ihmal etmiyorlardı. Onların retoriğinde Halife'nin adayı bazı şartları haiz olmalıydı ki bu saydıkları şartlar arasında[38] önemli bir kısmı o gün var olan Sultanların hiçbirisinde yoktu. Her defasında örnek model Dört Halife'ye atıf yaparak seçim ve hür biatı vurgulamaları ise ayrıca dikkate değer bir husustur.

Bu anlattıklarımızdan İslâm'ın siyasal tarihinde din ile devlet arasında bir çatışma olmadığını, bunun dinî-teolojik arkaplanını besleyen iki alan fikrine yabancı kalındığını anlamak mümkün. İslâm tarihinde en zorba zamanlarında bile siyasi iktidar meşrûiyetini dinde ve ümmetin genel yararında aramıştır. Osmanlı'da Örf hukuku, Şeriat'ın dışında gelişmekle birlikte, başlangıcında kendini şer'î bir temele dayandırmayı[39] ihmal etmemiştir.

Bizim tarihimizde çatışma ruhani ve dünyevi iktidar ya da Tanrı Sitesi ile Dünya Sitesi arasında değilken, çatışmanın Şeriat'ı manipüle eden devlet ile ümmet, siyasi iktidar ile toplum veya bugünkü deyimlerle resmî toplum ile sivil toplum arasında sürüp gittiğini söylemek mümkündür. Bu çatışma yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde devletin bütün toplumsal alanları zaptetmesiyle şiddetlenmiş ve bugüne kadar gelmiştir.

---

36 Bu türden ilginç argümanlar için bkz: *Nizamülmülk*, *Siyasetname*, (İst., 1981), s. 28 vd.

37 Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce* (Çev. Y. Ziya, İstanbul, 1988), s. 24.

38 Maverdi (Ebu'l-Hasan), *el-Ahkâmu's-Sultaniyye* (Çev. A. Şafak, İstanbul, 1976) s. 5-25; İbn Teymiye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye* (Siyaset, çev. V. Akyüz, İstanbul, 1975), s. 35 vd. ile 91 vd. Ebû Hamid el-Gazali, *el-İktisad fi'l-İ'tikad* (İtikad'da Orta Yol, çev. K. Işık, Ankara, 1971) s. 175 vd.

39 Bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm* (Devlet, Şeriat, Örf, *Sivil Toplum ve Devlete Karşı Suç Blm.*, İstanbul, 1993), c. 81-122.

Bu yeni dönemde Bizans modelinden belli ölçülerde etkilendiği anlaşılan Osmanlı modelinin tarihsel mirası üzerinde din-devlet ilişkisi yeniden tanımlanmıştır. Bu adına "Türk laikliği" denen modelde tıpkı "Bizans'ta olduğu gibi din devlete bağlı ve bağımlı bir resmî kuruluştur." Bugün yaşamakta olduğumuz rahatsızlığın birçok nedeni bu bizim tarihsel tecrübemize, din ve iktidar telakkimize ve toplumsal bünyemize yabancı modelin ısrarla ve yukarıdan dayatılmasıdır.

C. İSLÂM VE YENİ BİR SİYASİ MODEL TASARIMI

İslâm'ın kutsal ve bağlayıcı referanslarını teşkil eden Kur'ân ve Sünnet'e yakından bakıldığında, bu iki kaynağın somut ve şematik herhangi bir yönetim biçimini öngörmedikleri görülür. Şu hâlde biz de çok sayıda Müslüman bilgin ve yazara katılarak, siyasal organizasyonu tayin edecek şekillerin, yönetim biçimlerinin ictihad alanına bırakıldığını söyleyebiliriz.[40]

Burada üzerinde duracağımız konu bir yönetimin uygun ve uygulanabilir bir şekli değil, fakat yönetimin temel siyasal değerleri ve bu değerlerin İslâm'ın kutsal referanslarında hangi köklere dayandığı meselesi olacaktır. Bir bakıma siyasetin dinî meşrûiyetini temellendiren böyle bir teşebbüsün bazı öncüllere, dominantlara dayanması gerekmektedir.

Bize göre İslâm'da siyaseti temellendiren bakış açısının gerisinde derin ontolojik ve aşkın hakikatlerin tezahürü durumunda olan belirleyici değerler var. Bunlar da şöyle sıralanabilir:

1. Varlık tek ve aşkın bir ilkenin tezahürüdür.

Bu ilkenin İslâm literatüründeki karşılığı Allah'ın birliği inancı ve fikri olan Tevhid'dir. Tevhid ilkesi, aynı anda ve kaçınılmaz olarak varlık dünyasında çok veya iki alan fikrini reddeder:

a- Çok alan fikrinin reddi: Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın tek bir ilah olduğunu, bütün varlığın O'nun iradesi ve kudreti ile vücud bulduğunu ve

---

[40] Daha geniş bilgi için bkz. Muhammed Ziyauddin er-Rayyıs, *en-Nazariyyetü's-Siyasiyye el-İslâmiyye* (7. Bsk., Kahire, 1976) s. 127 vd.; Muhammed Esed, *İslâm'da Yönetim Biçimi* (Çev. M. B. Eryarsoy, İstanbul, ty.) s. 45 vd.; M. Fethi Osman, *Min usul el-Fikri's-Siyasi el-İslâmî* (2. Bsk. Beyrut, 1984) s. 37 vd.

hiçbir alanda Allah'a ortak koşulamayacağını açıklıkla anlatır. Birden fazla, özerk, bağımsız ve objektif alan fikri, her alan sayısınca hakikat, özerk anlatım ve mutlaklaştırılmış hayat biçimleri anlamına gelir ki, varlık, zihin ve gözlenen kozmik düzen bunu reddeder. Bu çok alan fikrinin reddinin gündelik hayattaki karşılığı, sosyal, ekonomik, ahlâkî ve kültürel faaliyet şekillerinin yanında siyasi hayatın da tek ve aşkın bir ilkenin doğrulanması ve hep ona yönelinmesi esasına göre düzenlenmesidir: *"Birbirinden ayrı (ve çok sayıda) Rabler mi daha hayırlıdır, yoksa kahhar (ve mutlak egemen) bir tek Allah mı?... Hüküm yalnızca Allah'ındır. O kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte dosdoğru din budur, ancak insanların çoğu bilmezler."* (Yusuf, 12/39-40) ve *"O (Allah) kendi hükmünde hiç kimseyi ortak kılmaz."* (Kehf, 18/26).

b. Varlık dünyası çok alanlı olmadığı gibi, iki alanlı da değildir: Bu argüman, teokrasi ve laik siyaset telakkilerinin dayanağını teşkil eden ruh-beden veya din-devlet ikileminin reddidir. Hıristiyan dini ve Avrupa'nın kültür tarihinde sözkonusu ikilemin hangi boyutlarda mutlak belirleyici olduğunu gözönüne alırsak, İslâm ve Batı arasındaki bu çelişkinin niçin asla giderilemez olduğunu anlamış olacağız.

Bilindiği gibi sözkonusu ikilem, Descartes'ın Kartezyen felsefesinde formüle edildi ve günümüze kadar fizik-metafizik, din-bilim, kilise-devlet, nomen-fenomen vb. ayırımlarla intikal etti. İslâm bakış açısı bu kabulü de reddeder.

Özünde ontolojik cevher olan varlık, ilâhî yaratmanın ürünüdür. Bu anlam ve amaçlı varlık üzerinde mutlak egemen Allah'tır:

"Eğer her ikisinde (gökte ve yerde) Allah'ın dışında ilahlar olsaydı, elbette ikisi de bozulup gitmişti. Arşın Rabbi olan Allah onların niteledikleri şeylerden yücedir." (Enbiyâ, 21/22); *"İki ilah edinmeyin; O ancak tek bir ilahtır. Öyleyse Benden, yalnızca Benden korkun."* (Nahl, 16/51)

Özünde ontolojik cevher olan bütün varlık âlemi, ilâhî yaratmanın anlamlı ve amaçlı bir ürünüdür. Varlık üzerinde tek egemen de Allah'tır: *"Şüphesiz sizin ilahınız gerçekten birdir."* (Saffat, 37/4) Gündelik hayatın düzenlenmesine yönelik projeler bu genel ve belirleyici kabulden bağımsız

tasarlanamazlar. Eğer varlık tek bir ilaha boyun eğmişse –ki öyledir– bu durumda her alanda O'na teslim olmak gerekir.[41] İşte, Kur'ân'ın anahtar terimlerinden biri olan "Şirk", sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal hayatın bölünmesi, her bir alanın objektif yasa ve durumlara terkedilmesidir. Kur'ân bütün bu faaliyet türlerinin tek bir alanın birer türevi olarak görülüp tevhid edilmesini, birleştirilmesini öngörür.

Bu birlikçi ve birleştirici bakış açısına göre, gücünü ve meşrûiyetini kendinden alan mutlak bir ruhani veya dünyevi iktidar düşünülemez. Aynı şekilde St. Augustinus'un Tanrı Sitesi (Civilate Dei) ve Dünya Sitesi (Civilate Terrana) ayrımının da meşru bir temeli yoktur.[42] İki kılıç ve iki iktidar ile ruhani iktidar olan Kilise'nin dünyevi iktidar olan devlet üzerinde egemenlik kurma girişimlerinin de bu açıdan meşru bir temeli bulunamaz. İslâm tarihi boyunca Caminin Kilise rolünü oynamamış olmasını buna bağlayabiliriz.[43] Ayrıca İslâmiyet'le Ruhban adlı özel ve imtiyazlı bir din adamları sınıfının olmayışı Tevhid'çi bakışı tamamlayan önemli bir unsurdur.[44]

2. Allah'ın iradesi ümmette tecelli eder:

St. Augustinus, St. Thomas ve Descartes gibi Batı düşüncesini tıkanıklıktan kurtaran Hegel'e göre devlet, ilâhî arzu ve iradenin tecellisi, Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Bu görüş, devleti yüceltilmiş en üstün değer olarak görür ve mutlaklaştırır. Birey, devlete, kendi öz mahiyetine, amacına ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulur.[45] Hegel bu ilâhî arzu ve iradenin Prusya monarşisinde, modernleşme misyonunu gerçekleştirecek olan Alman dev-

---

41 Hacc sûresi, 34. Ayrıca bkz. Bakara sûresi, 163; En'am sûresi, 19; Ra'd sûresi, 16; Nahl sûresi, 22; Kehf sûresi, 110; Enbiya sûresi, 108; Ankebut sûresi, 46; Sâd sûresi, 65; Zümer sûresi, 4; Gafir sûresi, 16; Fussilet sûresi, 6.

42 İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku* (2. Bsk. İstanbul, 1980) s. 47.

43 Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, s. 94 vd.; Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili* (Çev. F. Taşar, Kayseri, 1992), s. 50.

44 Hadid sûresi, 27. Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 98. Daha geniş bilgi için bkz. Hulusi Yazıcıoğlu, Bir Din Politikası: Laiklik (İstanbul, 1993), s. 79 vd.

45 G.W.F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya, İstanbul, 1986) s. 199 vd.; George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (çev. Ö. Ozankaya, Ankara, 1969), III, 38.; Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 153.

letinde tecelli ettiğini düşünüyordu. Hegel'e göre modern devletin tahakkuk etmesiyle felsefe ve tarih de sona ermişti.

Çağımızda yaygın kabul gören siyaset ve devlet teorilerine yakından ve dikkatle bakıldığında, modern devletin ve temel felsefî varsayımlarının büyük ölçüde Hegel'in görüşlerinden beslendikleri görülür. Bu açıdan, İslâmiyetin siyaset ve yönetimle ilgili genel kabullerini Hegelyen felsefe ile mukayese etmek uygun görünmektedir.

Bir başka çalışmamızda belirttiğimiz gibi[46] İslâm bakış açısından ilâhî teklife muhatap olan bireydir. Kendisine bağışlanan birtakım yetenek ve melekelerle tebliği alır, özgür iradesini kullanıp yanlış veya doğru seçimlerde bulunur. İnsan, son tahlilde genel ve külli iradenin denetimi altında ise de, kendisine tanınan özgür bir alan içinde cüz'î iradesinin, kendi seçimlerinin ürünüdür.

Bir sûfî argüman bunu şöyle formüle eder:

"İnsan zahirde muhtar, hakikatte mecburdur."

Bundan dolayı dünyada ve âhirette karşılaştığı her türden ödül ve ceza onun tercihleri ve bu tercihlere uygun ortaya koyduğu davranış şekilleriyle (ameller) yakından ilgilidir.

Herhangi bir tercihte bulunan birey, kendisi gibi benzer tercihte bulunan diğer bireylerle birlikte bir sosyal grup, bir topluluk teşkil eder. Bu topluluğa, cesamet ve hacmine, sayı ve niteliğine göre cemaat, mezhep, fırka vb. adlar verilebilir. Genel İslâmî daire içinde yer alan birey, cemaat, mezhep ve fırkaların toplamı artık bir ümmettir; ümmet evrensel İslâm toplumudur.

Ümmet, Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) önder, Kur'ân-ı Kerim'i yol gösterici, Ka'be'yi kozmik varoluşun kutsal ve manevi merkezi kabul eder. Herkes Ehl-i Kıble'ye mensup olarak yüzünü bu yöne çevirir.

Ümmet en genel anlamda Allah'tan peygamber aracılığıyla indirilen ilâhî hükümleri hayatında tecelli ettirir. Dominantları: "ma'rufu emreder, münkerden sakındırır ve Allah'a iman edersiniz." (Âl-i İmran, 3/110)

---

[46] Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 161 vd.

Ümm: anne, İmam: önder ve Ümmet aynı köktendirler.[47] Tıpkı bunun gibi ümmet bireyleri de kök birliğine sahiptirler ve kendi kendilerinin önderidirler.

Ümmet ile Allah arasında gerçek ve tüzel kişilikte somutlaşan hiçbir aracı yoktur. Allah, insanlara peygamber aracılığıyla seslenir ve onlara vahyedilen Kitabı öğretir, yol gösterir. Ancak ümmetin hayatı Peygamber'den sonra da devam eder, tarihsel yürüyüşünü sürdürür.

Ümmet yetkinliktir. Beşeriyetin hakiki amacı olan Allah'a yönelişin somut hayattaki tezahürü ümmetle gerçekleşir:

"Gerçekten sizin bu ümmetiniz tek bir ümmettir, Ben de sizin Rabbinizim, o hâlde (sadece) Bana ibadet edin." (Enbiyâ, 21/92)

Birey ile ümmet arasındaki ilişki, insan ile varlık arasındaki ilişkinin bir benzeridir. Nasıl ki insan küçük bir kâinat ve kâinat da büyük bir insan ise, tıpkı bunun gibi mü'min birey küçük bir ümmet, ümmet de büyük bir mü'min bireydir. Kur'ân çarpıcı bir ifade ile bunu Hz. İbrahim'in kişiliğinde somutlaştırır:

"Gerçekten İbrahim (tek başına) bir ümmet idi." (Nahl, 16/120)

Ümmet, gündelik hayatın sürmesini sağlayan işlerin görülmesi için siyasal olarak örgütlenir. İşte resmî toplum, bu ümmet iradesinin tezahürü olan organizasyondur. Bu anlamda siyaset ve yönetim organizasyonu ümmetten ayrı, ona yabancı ve onun üstünde değildir. Siyasi organizasyon ilâhî hükümlerin çizdiği çerçeve, yani Allah'ın sınırları (Hududullah) içinde hayata geçmesini, ümmette tecelli etmesi amacıyla teşekkül eder. Fakat organizasyonun kendinden kaynaklanan bir gücü ve kutsallığı yoktur:

"Sizden hayra çağıran, ma'rufu emreden ve münkerden sakındıran bir ümmet bulunsun." (Âl-i İmran, 3/104)

Âl-i İmran sûresinin 110. âyetinde "İnsanlar için çıkarılmış" olan evrensel toplum "hayırlı ümmet" diye tanımlanmıştı. Bu âyette aynı evrensel toplumun içinden bir "topluluk çıkarması" isteniyor ve bu da "hayra çağıran ümmet" şeklinde tanımlanıyor. Evrensel ümmetin misyonu iyiliği (ma'ruf) emretmek, kötülükten (münker) sakındırmaktı, bunun da mis-

---

[47] Ragıb el-İsfahani, Müfredat, (Kahire, ty.) s. 22.

yon, fonksiyon ve görevi "Emri bi'l-ma'ruf ve Nehyi ani'l-münker"dir. İşte insanlar için çıkarılmış genel ve evrensel ümmetin kendi içinde çıkardığı bu ümmet, siyasal organizasyonun yürütücüsüdür.

Bu da gösteriyor ki ümmet ile yönetim iç içedir, aralarında mahiyet ve amaç birliği vardır. Yönetim, ümmete yabancılaşamaz. Onun üstüne çıkamaz.

Şu hâlde Hegel'in dediği devlet, İslâm'da ümmetin siyasal organizasyonundan çok farklı bir şeydir. İslâm'a göre, Allah'ın iradesi ümmette tecelli eder; Allah'a doğru yönelen tarihsel yürüyüşe ümmet katılır; Allah'ın indirdiği hükümleri kendi hayatında ümmet tecilli ettirir. Bundan hareketle İslâm bilginleri ümmetin masum ve asıl olduğunu söylemişlerdir.[48]

Ümmet siyasal organizasyonunu, yönetimi bir sözleşme ile akdeder, bu akdin kutsal referanslardaki karşılığı Biat'tır. Birbirleriyle biatleşenler, birbirlerinin ellerini üst üste koyarlar. İslâm tarihinde ilk büyük biat Allah'ın Elçisiyle yapıldı. Kur'ân, Elçiye biat edenlerin gerçekte Allah'a biat ettiklerini söyledi ve şunu ekledi:

"Allah'ın eli onların eli üzerinedir." (Fetih, 48/10)

Böylece ümmet ile Allah arasında kutsal bir yol açıldı. Bu yolu peygamber göstermişti. Bu yol, dinin genel ve nihaî amaçlarını gerçekleştiren İlâhî Hükümlerin toplamı olan Şeriat idi. Şeriat de, insanı suya götüren yol değil midir?

Nasıl bütün varlığın yaratıcısı, düzenleyicisi ve yol göstericisi Allah ise ve insanlar O'nun emirlerine boyun eğerek varoluşlarını gerçekleştiriyorlarsa, yeryüzünde Allah'a kulluk etmek üzere bir araya gelen ve ümmet olan mü'minler de onları yönetecek bir öndere itaat ederler. Bu önder ümmet ile aynı kök birliğini paylaşan İmam'dır. Şu var ki İmam, yeryüzünde Allah'ın Halifesi veya gölgesi değil, Peygamber'in izleyicisidir.

İmam (veya Peygamber'i izleyen Halife) meşrûiyetini Şeriat'ı uygulama konusunda Ümmet'ten aldığı Biat'tan alır. Kendisi ne Şeriat (hukuk) vaz'edebilir ne de vaz'edilmiş hukuku keyfince ihlal edebilir.

Özetleyecek olursak, İslâm bakış açısına göre, yönetim, ümmetin yö-

---

48 M. Ziyauddin er-Rayyis, *a.g.e.*, s. 216 vd.

neldiği ilâhî amaçların gerçekleşmesi için ümmetin kendi içinde akdettiği bir sözleşme (Biat) sonucu teşekkül eder. Bu siyasi hayatın tanzimini öngören hukûki sözleşme seçim ve biatla hukuki ve bağlayıcı bir değer kazanır. Bernard Lewis'in işaret ettiği gibi, yönetim meşrûiyetini İlâhî Hükümler'i hayata geçireceğine dair verdiği taahhütten ve bu taahhütleri yerine getirmekten alır. İlâhî Hükümlere riayet etmeyen yönetim gayr-ı meşrudur.

Yine ve ayrıca belirtmek gerekir ki ne yönetim (veya devlet) ne de devlet başkanı hukuku meydana getirmez; tam aksine devleti ve başkanı var kılan hukuktur. Hem devletin ve hem devlet başkanının görevi, kendisinin de bağlı olduğu İlâhî Hukuk'u korumak, desteklemek ve devamını sağlamaktır. Devlet başkanı bu amaçları yerine getirmek için bazı kanun ve düzenlemeler yapabilir, fakat hiçbir şekilde hukuku tasfiye edemez, değiştiremez ve eklemeler yapamaz. Böyle bir yetkiye sahip olmadığı gibi, kendisine tanınan sınırları da aşamaz. Eğer böyle bir şeyi yapar veya başkalarına yaptıracak olursa, hukuka karşı suç işlemiş olur ki, bu teşebbüs ve fiilin cezasını yine hukuk verecektir.[49]

Yönetimin meşrûiyetini temin eden ikinci husus, ümmetin özgür iradesiyle ehil olan kimseleri yönetim için başa getirmesi, seçmesi ve onlarla hukuki bir sözleşme (Biat) akdetmesidir. Bunlara Şûrâ ilkelerini de eklemek gerekir. Kur'ân ve Peygamber, işlerin Şûrâ ile yürütülmesini emrederler. Hz. Ömer de "Şûra'sız yönetim olmaz" demektedir.

Bu çizdiğimiz genel çerçeve içinde dinin devletle ilişkisini düzenlemenin büyük sorunu olan teokrasiye yer olmadığını, esasında İslâmiyet'in ne kuramsal yapısı ne de tarihsel tecrübesiyle teokrasi sorunuyla karşılaşmadığını ve bundan hareketle İslâm'ın öngördüğü siyasal projeye de teokrasi denemeyeceğini[50] ortaya koymuş oluyoruz.

İlke olarak iki alan fikrine dayanmayan İslâmiyet'te din-devlet çelişkisi ve bu çelişkiye uygun bir çözüm arama sorunu da düşünülemez.

3. Siyasi proje hukuk topluluklarına dayanır:

Kuşkusuz yukarıda İslâmî ana parametrelere uygun tasarlanan siyasal

---

[49] Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 52-53.

[50] Bkz. Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 75-134; Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 10 ve 50.

proje her şeyi ile bir Müslüman bloka özgüdür. Ve bu yönüyle de totaldir. Ancak bir başka çalışmamızda gösterdiğimiz gibi, İslâm sadece Müslümanlar için ve Müslüman blokla sınırlı olarak totaliter özellikler taşır.[51]

Çoğu kişi bilerek veya bilmeyerek İslâm dininin sosyal, hukûki ve siyasi öğretileriyle Müslüman olsun olmasın herkesi bağlayan âmir ve genel hükümler getirdiğini, bunun sonucu olarak totaliter rejimlere ihtiyaç hissettiğini öne sürer. Bu, tümüyle yanlış bir iddiadır.

Genel İslâmî ve bağlayıcı hükümler, bu dini bir bütün kabul edenler için sözkonusudur. Kendi iradesiyle başka bir din veya görüşü savunanlar kendi dinleri ve görüşlerine göre yaşama hakkına sahiptirler. Kur'ân, Sünnet, Peygamber'in Sîreti ve genelde İslâm tarihi İslâm'ın dinî ve hukûki çoğulculuğuna referans teşkil eden sayısız örneklerle doludur.

Hiç kimse öğretinin ruhuna aykırı olarak, başkalarını zorla İslâmiyet'e dahil etme hakkına sahip olmadığına göre, Müslümanlar ve başkaları yanyana veya bir arada yaşayacaklardır. Elbette dünya Müslümanlardan ibaret değildir. Tarihin ilk dönemlerinden beri çok sayıda din, şeriat, cemaat olagelmiştir.

"Dinde zorlama yoktur." (Bakara, 2/256) ilkesini benimseyen İslâm'a göre herkesin dini kendisine: *"Sizin dininiz size, benim dinim bana."* (Kâfirûn, 6) Şüphesiz *"Allah katında gerçek din İslâm'dır"* (Âl-i İmran, 3/19) ve *"Kim İslâm'dan başka bir din ararsa (veya seçerse) asla ondan kabul edilmez."* (Âl-i İmran, 3/85) Çünkü nübüvvet zincirinin son halkasını temsil eden Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tebliği ile Allah üzerimizdeki nimetini tamamlamış ve bize İslâmiyet'i bir din olarak seçmiştir. Yeryüzündeki hayatın gerçek amacı olan Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın ve sonsuz hayatta (âhiret) gerçek mutluluğa kavuşmanın mümkün olan tek yolu budur. (Maide, 5/3) Müslümanların bu temel gerçekleri savunmasında garipsenecek birşey yoktur. Zaten bu inançta oldukları için Müslüman olmuş, İslâmiyet'i benimsemişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken husus, inancın zorla kabul ettirilmesi, inanmayanların baskı yoluyla hidayete dahil edilmesidir. Hıristiyan-

---

[51] Bkz. Ali Bulaç, *a.g.e.*, *İslâm ve Totaliterizm Blm.*, s. 135-180.

lık zorla hidayeti İncil'in sözlerine dayandırarak inanmayanları Engizisyon kararlarıyla ateşte yakma yoluna gitmiştir. Avrupa, tarihi boyunca "kimin toprağı, onun dini (cuius regio, eius religio)" ilkesine bağlı kalmış ve bunu devletlerarası anlaşmalara bir hüküm olarak sokmuştur. Fransız devrimine kadar, tahta çıkan krallar, Katoliklik dışındaki din ve mezhep mensuplarını kahredeceklerine dair yemin ederlerdi. 1860 yılına kadar İsveç yasalarında devletin resmi dini Luteryenlik kabul edilmiş ve bunun dışındaki din ve mezhepler için cezaî hükümler konulmuştu.[52]

İslâmiyet'e göre ise gerekli tebliğ yapıldıktan sonra, yine de kişiler hidayeti kabul etmiyorsa –ki bu onların bileceği bir iştir– bu durumda onlara şu denir:

"De ki: Ben dinimi yalnızca O'na halis kılarak Allah'a ibadet ederim. Siz(e gelince, artık) O'nun dışında dilediklerinize ibadet edin." (Zümer, 14-15)

Bu konuda Hz. Ömer'in somut bir pratiği var: Halife bir gün yaşlı bir Hıristiyan kadına dini tebliğ eder ve:

"– Ey yaşlı kadın, Müslüman ol. Allah, Muhammed'i hak olarak gönderdi." der.

Kadın şu karşılığı verir:

"– Ben yaşlı bir kadınım, ölüm yaklaştı."

Bunun üzerine Hz. Ömer: *"Dinde zorlama yoktur."* (Bakara, 2/256) âyetini okur ve yoluna devam eder.[53]

Genel ilke karşılıklı ilişki, tebliğ ve kültürel alış-veriş olduğuna göre, asıl sorun belirli bir dinin veya yaşama tarzının seçiminden sonra, farklı din ve görüşlere mensup topluluklar arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği yönünde ortaya çıkar.

Ben, genel İslâmî bir perspektiften hareketle bu sorunun çok dinli ve çok hukuklu bir toplumsal proje ile çözülebileceğini düşünüyorum. Temel aldığım iki referanstan biri yukarıda Kur'ân'dan işaret ettiğimiz âyetler ile

---

[52] Bkz. Luka, 14: 15-24; Ali Bulaç, *a.g.e.*, s. 105; Hulusi Yazıcıoğlu, *a.g.e.*, s. 177

[53] Kurtubi, *el-Câmi li Ahkam el Kur'ân*, III, 280'den nakl. Muhammed Âfet Osman, *el-Hukuk ve'l-Vâcibât el-Alâkatu'd-Devliyye fi'l-İslâm*, (3. Bsk., Beyrut, 1403-1982), s. 135.

Hz. Peygamber'in Medine'de Müslüman, Yahudi ve Müşrik bloklar arasında akdettiği sözleşme, yani Medine Vesikası'dır.[54]

Ben kişisel olarak sözkonusu Vesika'nın kurucu ilkelerinden hareketle günümüz için geliştirilecek bir sosyo-politik projenin yalnız din-devlet ilişkisi sorununu değil, ancak modern devletin rafine yöntemlerle sürdürdüğü totaliter niteliğine de bir cevap teşkil edebileceğini düşünüyorum. Bu sosyo-politik proje, özünde hukuk toplulukları şeklinde kendini tanımlayan dinî, siyasi, kültürel bloklar arasında imzalanacak bir sözleşmeye dayanır.[55]

Belli başlı öncülleri şunlardır:

1. Kişi, insan teki bir birey olarak herhangi bir dini, inancı, siyasi veya felsefî görüşü seçmekte özgürdür. Seçimini yaparken ne ailesi, ne sosyal grubu ve ne de siyasal bir güç tarafından zorlanamaz; baskı altına alınamaz.

2. Kişi, özgür iradesiyle herhangi bir seçimde bulununca, kendisi gibi aynı seçimde bulunanlarla bir birliktelik meydana getirir; böylelikle ismi ve kimliği şu veya bu olan bir topluluğa mensub olur. Biz buna en genel ifadesiyle din seçimi diyebiliriz. Kişi din seçiminde olduğu gibi topluluk, cemaat veya grup seçiminde de özgürdür.

3. Her bir topluluk, hangi temel standartlara, belirli ölçü ve değerlere göre yaşayacağını, gündelik hayatını, sosyo-ekonomik ve medenî ilişkilerini ne türden normlara göre düzenleyeceğini açıkça tanımlar ve başkalarına deklare eder. Bu deklarasyona da gerçek anlamda hukuk beyanı ve hukuk seçme hakkı diyebiliriz.

4. Kendine bir din seçmiş ve hukukunu beyan etmiş her topluluk artık dinî, felsefî veya kültürel anlamda bir sosyal blok'tur. Bu sosyal blokların hayatında din, felsefe ve kültürel normları ile gündelik hayatları birbiriyle

---

[54] Bkz. Ali Bulaç, *Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler*, Birikim Dergisi (Haziran/Temmuz-1992, sayı: 38-39) s. 102-111; *Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje*, Birikim (Ağustos-1992, sayı: 40) s. 53-62; *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar I*, Birikim (Mart-1993, sayı: 471, s. 40-46; *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II*, Birikim, (Nisan-1993, sayı: 48) s. 48-58; *Medine Vesikası*, Bülten (Eylül/Ekim-1992, Yıl: 2, sayı: 9) s. 16-25.

[55] Sayılan sözkonusu 10 madde şu yazımda da aynen yer almıştır: Bkz. Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar II*, Birikim Dergisi (Nisan-1993, sayı: 48), s.

uyumlu ve tutarlı olmak durumunda olduğundan –ki İslâmî öğretiye göre din ile hukuk birbirinden ayrılamaz ve bu başkaları için de oldukça önemli bir konudur–, her blok, dinî, kültürel ve hukûki özerkliğe sahiptir. Bu temel, vazgeçilemez ve devredilemez bir haktır.

Her bir hukuk topluluğu veya sosyal blok eğitim, kültür, yargı, ekonomi, ticaret, sağlık, sanat, spor vb. hizmet ve etkinlikleri kendi iç hukukuna ve normlarına göre düzenler. Bu, kaçınılmaz olarak temel yasama faaliyetini hukuk topluluklarına bırakmayı gerekli kılar.

5. Hukuk toplulukları arasındaki kamusal ve idarî ilişkileri, hak ve görevleri tayin edecek, tanımlayıp gösterecek ortak bir sözleşmeye gerek vardır. Bu sözleşme siyasal organizasyonun nasıl teşekkül edeceğini, ortak ve bölünemez hizmetlerin nasıl yürütüleceğini, iç ve dış güvenliğin nasıl sağlanacağını ve bütün bu işler için gerekli mâlî kaynakların kimlerden, nasıl ve ne zaman temin edileceği gibi konuları hükme bağlar.

6. Sözleşme, hukuk topluluklarının doğal veya seçilmiş temsilcilerinin bir araya gelip karşılıklı görüşmesi, konuşması ve müzakerelerde bulunması sonucunda teşekkül eder. Ortak her talep ve asgari müşterek sözleşmenin bir hükmüdür ve her sorunu hükme bağlayan madde oydaşma ile tesbit ve tayin edilir. Örtüşme maddeleri sözleşmeye girer, ihtilaf maddeleri iç hukuka devredilir, hukuk, topluluğun kendi özel hak ve teamülü anlamına gelir. Temel ilke, bir hukuk topluluğuna özgü bir talebin diğerleri için de amir bir hüküm olarak dayatılmamasıdır.

Sözgelimi görüşme gündemine alınan 100 maddeden 40'ı üzerinde mutabakat sağlanmışsa, siyasal projeye katılan bütün tarafları bağlayıcı sözleşme metni bu 40 maddeden teşekkül eder. Diğer 60 madde önerene ve niteliğine göre sosyal blokların iç hukukuna terkedilir.

7. Ancak bir arada ve yanyana yaşamak durumunda olan sözkonusu hukuk toplulukları arasında karşılıklı çıkar ilişkileri, alış-verişler olacaktır. Her bir topluluk, diğerlerine göre kendini yalıtmış bir getto olamayacağına göre, ortak ve bölünemez hizmetlerin yürütülmesi gerekmektedir. Bu ortak ve bölünemez hizmetlerin karşılıklı çıkar, anlayış ve hakkaniyet esaslarına göre yürütülmesi için Yürütme Meclisleri'ne ihtiyaç vardır.

Duruma göre bu meclisler yerel, kentsel ve genel olabilirler. Her bir

topluluk demografik dağılıma ve sayısal nüfusuna göre yürütme Meclisleri'ne temsilci gönderir. Temsilciler seçimle belirlenirler.

8. Her bir sosyal blok, kendi iç hukukuna, din, dünya görüşü ve telakkisine göre sivil hizmetlerin (camii, kilise, havra, okul, yargı, üniversite, sağlık, sanat etkinlikleri vb.) yürütülmesi için bir vergi, genel, ortak ve bölünemez hizmetlerin (iç güvenlik, dış savunma, yol, köprü, meydan, alt-yapı tesisleri vb.) yürütülmesi için de bir vergi verir. Vergiler –özellikle ikinci tür vergiler– hizmetten alınan paya ve taraftarın nüfus oranına göre ve karşılıklı mutabakatla tespit ve tahsil edilir.

9. Farklı iç hukuklara göre yaşayan toplulukların bireyleri arasında vuku bulacak ihtilaflı davalara hukuk topluluklarının temsilcilerinden oluşan bir Üst Yargı Makamı veya bu iş için ihdas edilmiş Özel Mahkemeler bakar. Bu konuda bireyler arasında imzalanan ticari, ekonomik, medenî vb. sözleşmelerin ihlali dışında kalan cinayet ve ağır suçlar gibi davalarda mağduru veya mağdurun varislerini varolan hukuklardan birini seçme hakkına sahip kılmak uygun bir çözüm olarak görünmektedir.

10. Sosyal bloklar, ortakları olan blokların dışında ve onlardan izin almaksızın, kendileri gibi olan dış dinî, etnik, kültürel gruplarla anlaşma, sözleşme imzalayabilir, onlarla ilişkilerini geliştirebilirler. Ancak bu tür ilişki ve sözleşmelerin diğer katılımcı sosyal blokların aleyhinde, temel sözleşmeye aykırı ve siyasi birliğin geleceğini tehdit edici nitelikler ve hükümler içermemesi gerekir.

Böylesine dinî, kültürel ve hukuki özerkliğe dayanan çoğulcu bir projeye katılmak ortak istek ve arzuyu önşart koşar. Bu da açık bir irade beyanı ile anlaşılır. Bu proje aynı zamanda evrensel bir toplum (veya devlet?) oluşturma yönünde bir üst-kimliktir. Bu projede yer alan taraflar, imzaladıkları sözleşmenin her bir hükmüne tam sadakatle riayet edeceklerine dair kutsalları adına and içerler, kesin ve bağlayıcı taahhüdlerde bulunurlar.

Bu temel esaslar veya kurucu ilkeler üzerinde inşa edilmiş proje bir yönüyle siyasal birlik, öbür yönüyle evrensel bir toplumsal projedir. Proje din, mezhep, dil, etnik köken, ırk, sosyal sınıf, seçkin zümre, hanedan, güçlü aile veya bir ulus vb. kriterlerin katılımcı taraflar arasında bir üstünlük ve ayrıcalık konusu olma fikrine kapalıdır. Her bir birey kendi kimliği-

ne sahip çıkma hakkına sahiptir. Eğer bu kimlik ifadesini etnik bir kökende buluyorsa, aynı etnik kökene mensup kişilerin üzerinde anlaştıkları ortak bir hukuk beyan etmeleri istenir. Teorik olarak bu mümkün görünse de, bilebildiğim kadarıyla ne tarihte öyle bir örneğe rastlanmıştır ne de bugün için pratikte mümkündür. Çünkü aynı etnik kökene mensup insanlar farklı din, siyasi görüş, felsefi telakki ve örflere sahiptir ve hep öyle olmuştur.

Dolayısıyla birilerinin çıkıp biz Gürcüyüz veya Türküz, ayrı bir blok olarak projeye katılmak istiyoruz demelerinin büyük bir anlamı yoktur; bu ancak Gürcülerin veya Türklerin kendi ana dillerinde konuşmaları, bunu medya, eğitim ve bilimde kullanmaları hakkına işaret eder ki bu zaten temel haklar arasında yer alır. Asıl olan, Gürcü veya Türklerin, dinî, siyasi ve felsefi anlamda kaç gruba ayrıldıkları ve her bir grubun nasıl bir dünyada yaşamayı tasarladığı konusudur.

İkinci husus, bugün yasama gücünü ve toplumun iktisadî, beşerî kaynaklarını kullanma ve yönlendirme hakkını elinde tutan üniter, millî veya genelde modern devletin yaygın totaliterizmine karşı bu siyasal projenin köklü önlemler getirmesi, herkese kendi din, inanç, felsefî telakki ve görüşüne göre yaşama hakkını vermesi ve bunu da demokrasilerde olduğu gibi çoğunluğun istek ve arzularına göre değil, kendi hukukuyla hayata geçirmesidir.

Ayrıca eklemek gerekir ki, bu siyasal projede din-devlet ilişkisi konusu, sorun olma niteliğini kaybetmiştir. Çünkü herkes kendi dinine, dininin öngördüğü hukuka göre yaşayabilir ve bir grup diğerine merkezden herhangi bir dini dayatamaz. Bu din-devlet konusu gibi laikliğin de çözümsüzlüğüne bir çözümdür. Zira laiklik, din ile devleti birbirinden ayırmakla, bireyin ve bir dine mensup toplulukların özel ve kamu hayatlarını tam ortasından bölmekte, özel hayatı dine ayırırken, kamusal alanı seküler güçlerin tasarrufuna terketmektedir. Bu, özel hayat yanında; sosyal, ekonomik ve genel kamusal hayat konusunda amir hükümleri olan dinler ve bu arada İslâm'a mensup Müslümanlar için açık bir zulümdür.

Oysa sözkonusu projede azınlık ve çoğunluk kavramları önemli ve belirleyici olmaktan çıkmıştır. Temel ilke, "neysen osun" ilkesidir. Küçücük bir topluluk, marjinal bir grup da böyle bir projede yer alabilir. Çünkü

proje 99'a karşı 1'in hakkını hemen ve şimdi güvence altına almaktadır. Modern zamanların temsili veya liberal demokrasilerinde ne hayatı ruhani ve dünyevi (din-devlet) şeklinde bölen laiklik ilkesi ne de 49'a karşı 51'i mutlaklaştıran ya da hiç değilse yasamada yetkili kılan demokrasiler, büyük veya küçük –hatta küçücük– grupların "Ben sizinle birlikte yaşamak istiyorum, çünkü dünyalıyım ve bu ülkede doğdum, ama farklıyım ve sizin gibi yaşamak istemiyorum" şeklindeki taleplerine sahici, gündelik ve gerçek cevap veremiyorlar.

Medine Vesikası tam bundan 1428 sene önce bu taleplere cevap vermek üzere Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) önderliğinde kaleme alındı, yazılı bir hukûki sözleşme olarak hayata geçti. 120 yıl boyunca birbirini boğazlayan dinî ve etnik gruplar yepyeni bir üst kimliği benimseyerek Vesika'nın genel esaslarını çizdiği toplumsal projede yer aldılar. Belki az bir süre yürürlükte kaldı; ama bu çok da önemli değildi. Çünkü Peygamber'in bir amacı o gün –bugün gibi– birbirini boğazlayan, soykırıma uğratan kabileler, dinî topluluklar arasındaki çatışmalara son vererek, onları anlaştırıp bir arada yaşamanın da mümkün olduğunu göstermekti; ama bence diğer bir amacı tarihe bir miras aktarmak, bize ve bizden sonraki kuşaklara seslenmekti.

Ben bu mirasın paha biçilmez hazinelerini ve bize seslenen Peygamber çağrısının kutlu yankılarını Kur'ân ve Sünnet'te buluyorum.

Beşinci Bölüm

BİR ARADA YAŞAMAYI GÜÇLEŞTİREN MODERN TOTALİTERİZM

BİR ARADA YAŞAMAYI GÜÇLEŞTİREN MODERN TOTALİTERİZM

Bugün çok yönlü sorunlarıyla yüzyüze geldiğimiz modern ulus devletin, Aydınlanma'nın bir kategorisi olan modernite gibi bir zihni inşa olduğu hususunun açıklık kazanmış olması gerekir. Kendi türünün tarihinde belki de ilk defa ve modern insanın önce zihninde inşa ettiği, ardından beşerî ilişkilerin merkezi yerine yerleştirdiği bu devlet, hem temel felsefî varsayımları hem de öngördüğü geniş ölçekli örgütlenme modeliyle, geçmişte sözlü ve yazılı tarihin bize anlattığı devlet biçimlerine benzemez. Bu yönüyle modern devlet, tarihsel örneklerin tümünden ve radikal bir biçimde ayrılır.

Geleneksel toplumların binlerce yıl süren zengin pratiklerinde farklı insan gruplarının bir arada yaşamasını mümkün kılan çeşitli siyasal örgütlenme biçimlerinin her birine şu veya bu şekilde "devlet" demek mümkün; ama hiçbirinin modern devlet bağlamında herhangi bir taleple öne çıkmamış olmaları önemli bir noktadır. Modern devletin Aydınlanma felsefesinin eşliğinde gerçekleştirdiği radikal kopuş, bir yandan siyaset ve iktidar ilişkisinin ürünü olan devlet tanımının doğasında, öte yandan beşerî-sosyal hayatın sürekliliğini sağlayan örgütlenme modellerinde köklü dönüşümlere yol açtı.

Bundan hareketle modern devletin bizatihi kendisi insanlık tarihinde türedi ve yepyeni bir olgudur; belki de içinden geçmekte olduğumuz süreç, 200 yıl önce başlayan ve bundan sonra ne zaman ve hangi köklü değişimlerle sona ereceği şimdiden kestirilemeyen bir ara dönemdir. Orta-

da bir belirsizlik varsa da –ki bu belirsizlik ulus devletin içine girdiği derin ve kapsamlı krizin belirsizliğidir– yine de kanaatimce bu devlet, zamanda açılmış bir parantezdir ve her parantez gibi günün birinde kapanacaktır. İşte bunu burada ve bu perspektiften ele alıyor olmamız bile bunun somut bir göstergesi olabilir.

Modern devlet "modernlik" süreciyle yakından bağlantılı olduğuna göre, bu saldırgan, merkezden emredici ve totaliter aygıtın doğasını anlamak ve eğer mümkünse onun sıkı markaj örgütlenme modelini aşmak için, Aydınlanma ile tarihin kurucu ve aktif öznesi durumuna geçen modernite üzerinde yoğunlaşmamız gerekir. Ben her ne kadar "radikal bir kopuş"tan sözettimse de, modernitenin kendini karşıtına bakarak tanımladığını ve kendi bilincini kazandığını düşünüyorum. Bu da onun ters yönden dinî niteliğine işaret eder.

Bundan şunu kastediyorum:

Kendini karşıtına göre tanımlamaya çalışan modernite, bu teşebbüse girişirken kendi karşıtını "din" olarak gördü. Modernizm öncesinde dinin bütün beşer hayatını içeren sonsuz evreninde, fizik dünyanın ve kozmolojik düzenin kutsal bir anlamı vardı. Bu evren, aynı zamanda –doğru veya yanlış– kendi meşruiyetini ahlâkî bir amaca dayandırıyordu ve bu ahlâkî amaca uygun olarak hiyerarşik bir düzeni öngörmüştü. Bu, referansı aşkın ve ilahî olan ahlâkî düzenin kutsal hiyerarşisinde her şey; varlık âlemi, bu âlemde yer alan varlık mertebeleri, fiziksel ve metafizik fenomenler ve bu arada sosyal gruplar, sınıflar ve insan teki bireyler yerli yerinde duruyorlardı. Herkesin ve her şeyin bir yeri ve yurdu, güvenli bir alanı ve ahlâkî varoluşunu anlamlandırdığı bir duruşu vardı.

Önce Descartes'ın Kartezyen felsefesi, Bacon'un bilimsel bilgi ve tabiat görüşü ile Newton'un mekanik evren görüşü aracılığıyla bu evren yıkıldı. Hiyerarşik kutsal varlık bileşenlerine, temel yapı taşlarına ayrıldı, ardından Kopernik, Galileo ve diğerlerinin de yardımıyla yeniden dizayn edildi. John Locke, benzer bir yıkma ve yeniden inşa etme hareketinin sosyal hayatta da tekrarlanabileceğini tasarladı ve tasarımını projelendirmekte gecikmedi.

Fizik ve sosyal bilimlerde bu modern tasarıyı inşa edenlerin iddiası basitti: Eğer bir yapıyı temel yapı taşlarına ayrıştırıp bunlardan yeni yapılar elde edebiliyorsanız, bundan sonsuz zamanlar için hep yeni ve farklı yapılar elde edebilirsiniz; işte bu ilerleme olacaktır. Bu zihnî tasarım, yeni keşif ve icatlar, teknolojik gelişme ve sermaye hareketleriyle de beslenince, pratikte doğrulanmış kabul edildi. Bundan sonra iş, Hegel'e kalmıştı. O da kendi misyonunu büyük bir yetkinlikle yerine getirdi.

Hegel, Hıristiyan teolojisinde imanın merkezini teşkil eden Hz. İsa'nın kurtarıcı misyonunu akla indirgeyen ve insanın kendini gerçekleştirme eylemini yine kendini tarihte açan Gays, İlk İlke veya Tin'le ilişkilendiren felsefesiyle öne çıkar. Hegel'in bakış açısından, devlet, ilahi arzu ve iradenin tecellisi, hatta Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. Devleti yüceltilmiş en üstün değer konumuna çıkartan bu görüşten mutlaklaştırılmış bir devlet kavramı çıkabilirdi. Nitekim sivil topluma ait faaliyet alanlarını tarihin kutsal amacının dışında ve altında gören Hegel'e göre, birey, devlete, kendi öz mahiyetine, amacına ve faaliyetine bağlanmak suretiyle onda kendi cevhersel özgürlüğünü bulacaktır. Hegel, bu ilahi arzu ve iradenin Prusya monarşisinde, modernleşme misyonunu gerçekleştirecek olan Alman ulus devletinde tecelli ettiğini düşünüyordu. Hegel'e göre modern devletin kendini gerçekleştirmesiyle felsefe ve tarih de sona ermiş olacaktı.

Hegel'i iyi yorumladığı kabul edilen Kojeve'den hareketle Japon asıllı Amerikalı Fukayama, bugün tarihin sona erdiğini söylüyor. Fukayama, tarihi bitirenler ve tarihe takılıp kalanlardan sözeder. Ama tarihin sonuna geldiği varsayılan toplumlarda derin iç huzursuzluklar, potansiyel krizler yaşanıyor ve Avrupa'nın tam kalbinde, Bosna Hersek'te süren trajedi ne Hegel'i ne Fukayama'yı doğruluyor.

Peki, temeldeki sorun nedir?

Bu sorunun içine düştüğümüz hangi krizlerden kaynaklandığını anlayabilmek için modern ulus devlete itirazların nerelerden kaynaklandığına bakmak gerekir.

Kanımca, illüzyonik bir ilerleme inancıyla tarihin amacı şeklinde tanımlanan modern devlete:

1. Yeni kimlik arayışına giren birey;
2. Kendine özgü özerk alan talebinde bulunan sivil toplum; ve
3. Modernite ile kendini ayrıştıran din itirazlar yöneltiyor.

Başlangıçta Tanrı'ya ve krala karşı yüceltilen birey ile bugün oy hakkını kazanmış, ama kendisiyle devlet arasındaki bütün sahici, organik ve koruyucu ara mekanizmaların, güvenli korunakların tasfiye edildiği insan teki yalnız varlık arasında çok önemli bir mahiyet farkı var. En derinde süren trajedinin sebeplerinden biri, birey durumuna düşen insanın devletle yüzyüze gelmesi ve her defasında devlet tarafından yutulmasıdır.

İster faşist, ister komünist, ister liberal olsun; modern devlet ilerlemeci ve modernleştirici misyonu dolayısıyla rafine totaliter ve merkezden emredicidir. Siyasal çoğulcu niteliğine rağmen devlet, bilimler ve teknoloji ile her biri özerkleşmiş kurumlar aracılığıyla insanı bütün hayati faaliyet biçimlerinde derinden yönetmekte, onun gündelik işlerine, yaşama biçimine, giyim kuşamına, damak zevkine, estetik beğenilerine ve hatta mümkünse iç dünyasına kadar müdahale etmek istemektedir.

Bilimlerin insan hayatında temel referans teşkil ettiği, teknolojinin denetim rolünü oynadığı ve kurumların her birinin bir anda insandan çok sayıda rol talep ettiği modern dünyada, bireyleşmiş insan bir sosyal kukla gibidir. Bu kukla yersiz yurtsuz, anlamdan ve amaçtan yoksun üretip tüketiyor, çifleşip çevresini ve kendini tahrip ediyor.

Modern devletin tasfiye etmek suretiyle yıktığı dinlerin evreninde, insan, doğal ve organik bir cemaatin içindeydi. Her bir cemaat aile denen güçlü ve sahici organizmalardan müteşekkildi. Modernlik, geleneksel aileyi tasfiye edip çekirdek aileyi ikame etti ve çok kısa zaman içinde çekirdeği de ikiye bölerek eşleri tekilleştirdi. Tekil aile olmaz ve aile tarihte alternatifsiz bir kurum olduğundan, ailenin yok olmasıyla toplum da yok olur.

Yine geleneksel düzende aile ve cemaat yapısı içinde insan, siyasi iktidara karşı korunuyordu. Modernlik, insanı ara ve koruyucu mekanizmaların olmadığı bir dünyada devletin totaliter ve nüfuz edici müdahaleleriyle karşı karşıya getirdi.

İşte böyle bir dünyada insan, gerçekten "birey" olup olmadığını ve

devletin müdahalesi dışında kendine özgü bir özerk alan bulup bulamayacağı sorusunu soruyor. Öyle anlaşılıyor ki, şimdiki dönemde modern bireyin temel sorunsalı, tekrar insanileşip devlete karşı özgürleşmesi yönünde belirginleşmektedir.

Sivil toplum alanında ortaya çıkan arayışların da bu türden bir anlamı var. Geçmiş dönemde Kilise'ye ve mutlakiyetçi monarşilere karşı şehir burjuvazisinin öne çıkardığı klasik sivil toplum talepleri ile bugünkü sivil toplum talepleri arasında mahiyet farkı var. Yeni durumda sivil hareketler, siyasi iktidarın müdahaleci tutumuna, merkezî kültürün belirleyen ve yarıştıran empozelerine karşı farklı yaşama biçimleri şeklinde öne çıkmaktadırlar. Burada da temel sorun modernliğin yukarıdan ve merkezden dayattığı kimliğin reddedilmesiyle ortaya çıkan çok sayıda yeni kimliklerin ve her bir kimliğin talep ettiği farklı yaşama biçimlerinin nasıl bir arada yaşayabileceği sorunudur.

Modern devlet, merkezî, toprağa bağlı ve ulus temelde örgütlendiğinden, çok sayıda farklı kimliği, dinî, etnik ve kültürel grubu bir arada yaşatma konusunda acze düşüyor. Binlerce ayrı etnik gruba ve farklı dil konuşan insan topluluklarının her birine birer ulus devlet vaadedemez, vaadedilse bile gerçekleşemez. Çünkü böyle bir teşebbüs, yeryüzünü kaotik bir Cehenneme çevirmenin diğer bir adı olur ve maalesef bugün dünyamızın her gün sayıları artmakta olan çeşitli kriz bölgelerinde bu yüzden süren çatışmalar var.

Liberal demokrasiler siyasal yönden çoğulcudurlar; çünkü birden çok parti siyasi yarışa katılabilmektedir. Ancak farklı kimliklerin sahici taleplerini çoğunluk rejimleriyle karşılamak zor. Burada siyasi, dinî ve etnik azınlıklar her zaman sorun olmakta devam edecektir. Çünkü liberal demokrasilerin partiler düzeyindeki çoğulculuğuna rağmen, modern toplum dinî, sosyal ve hukûki çoğulculuğa kapalıdır. Gerçekte ise olması gereken, toplumsal hayattaki verili çoğulculuğun siyasal bir birlik içinde örgütlenebilme imkânlarına sahip olabilmesidir. Siyasal çoğulculuk dinî ve hukuki çoğulculuğu da öngörmedikçe, farklı kimlikleri ve farklı yaşama biçimlerini bir arada yaşatmak mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda toprağa bağlı (teritoryal) karakterinden dolayı bireye

yurttaşlık öneren modern devletin, birey ile olan ilişkisini hukûki sözleşme esası üzerinde yeniden tanımlamak daha sahici bir çıkış yolu gibi gözükmektedir. Yurttaşlık kavramına; biri kimliği maddi ve ontolojik cevhere indirgemesi, diğeri yurttaşlığın çok pahalı olması dolayısıyla iki noktadan itiraz edilebilir ve bence her iki itiraz noktası da yerindedir.

Oysa siyasi birliğin, bu birliğe katılan farklı kimliklere mensup hukuk topluluklarının kendi aralarında imzalayacakları bir sözleşme ile sağlanması; hem merkezî ve totaliter müdahalelerin önüne geçilmesini sağlar, hem de çoğunluk azınlık sorununa uygun bir çözüm getirmiş olur. Çünkü bu toplumsal yeni örgütlenme modelinde 49'a karşı 51'in üstünlüğü değil, 99'a karşı 1'in temel kimlik hakları ve yaşama biçimi, hem hukûki hem siyasi yönden teminat altına alınmış olur. Bu modelin tarihteki en somut tatbikatı Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 622'de üç farklı dinî ve etnik sosyal blok arasında Medine'de akdettiği Medine Vesikası'dır.

Modern devletin "ulus" vasfını tehdit eden bir başka gelişme de, hepimizin bildiği gibi iktisadi ve askerî alanda ortaya çıkan karşılıklı bağımlılık, bölgesel sorunları aşan çevre ve ekoloji sorunları ile bütün ulusal kültür ve bu devletler tarafından üretilmiş merkezî kültüre dayanak teşkil eden mitolojik söylemlerin iletişim teknolojisi ve yaygın bilgi enformasyonu tarafından derinden sarsıntıya uğramasıdır. Bundan sonra hiçbir devletin tam bağımsızlık iddiasında bulunamayacağını, herhangi bir veya çok alanda başkalarına bağımlı ve muhtaç olduğunu biliyoruz. Böyle bir dünyada devletlerin örgütlenme modellerinin hâlâ "ulusal" temelde olması yeni ve içinden çıkılamaz çatışmalara yol açmaktadır.

Ancak kabul etmek lazım ki, hiçbir ulus devlet, tek başına kendi ulusal ve modern sistemini kökten değiştirme cesaretini gösteremez. Sözkonusu karşılıklı bağımlılık ve mevcut uluslararası güvenlik sistemi varlığını muhafaza ettikçe, yeni başgösteren sorunlara çözüm bulmakta acze düşen ulus devletler, krizin daha da derinleşmesine sebep olmaktan başka bir şey yapamayacaklardır. Şu hâlde her şeyden evvel karşılıklı anlayış ve işbirliği ile evrensel düzeyde yeni vizyonlar aramaya ve geliştirmeye ihtiyacımız var.

Mevcut uluslararası güvenlik sistemi ve ulus devletler arasında süren rekabet dolayısıyla, bu cesareti tek bir devletin kendi başına gösterebileceği beklentisi içinde olamayız. Öncelikle ahlâkî ve derin manevi bir perspektife ihtiyacımız var; Kuzey ve Güney, Doğu ve Batı, krizin temelinde yatan modernliği aşmak için farklı paradigmalara ve geleneklere gözümüzü çevirmek zorunda olduğumuzu kabul etmek durumundayız. Hiç kuşkusuz bu kabul her şeyden evvel ahlâkî ve entellektüel düzeyde kendini gösterebilirse, gelecek için ümit besleyebiliriz.

Son olarak şu önemli noktanın altı çizilebilir: 1989'a kadar liberal dünya bütün kötülüklerin kaynağında Komünizm ve Sovyet Rusya'yı görüyordu. Batı'ya göre Sovyet Komünizmi şeytanın kendisiydi. Şimdi Komünizm çöktü, Sovyet Bloku dağıldı. Ama sorunlar bitmek bir yana artarak çoğaldı, dünyanın bütün bölgelerine sıçradı ve farklı etnik ve dinî gruplar birbirlerinin boğazına sarıldı.

Bu evrensel trajedi karşısında birbirimizi ve kendimizi aldatmayalım. Sorun, modernitenin ve onu var kılan Aydınlanma'nın sorunudur. Modernliğin insana kazandırmakla övündüğü bireycilik, insanı Tanrı'yla karşı karşıya getirdi. Bilimi, siyaseti, serveti ve tabiatı otonomlaştıran modern insan; seküler, profan ve amaçtan yoksun bir dünyada savrulup duruyor. Devletlerin varettiği uluslar ve ulusal yapılar bir bir çatırdıyor, kimlikler alanında patlamalar yaşanıyor ve bu süreçte kendi bileşenlerine ayrılan her birim diğeriyle çatışıyor. Ve tabiî en büyük çatışma noktalarından biri, bilimler ve teknolojik ilerleme sayesinde bir yeryüzü Cennetinin kurulacağı tasarlanan modernliğin dünyasında, insan ile tabiat arasında süren çatışmadır. Bunun maliyetinin ne olacağını bu ilerlemenin biraz daha sürmesi durumunda göreceğiz. Ama şimdiden canlı hayatın ve ekolojik dengenin bir tehdit altına girdiğini söylemek mümkün.

Yine de seslerini yükseltmeğe çalışan marjinallerin, seçkin zihinlerin ve tabiî en çok dinlerin modernliğe yönelttikleri muhalefetten ümitli olmak için çok sebep var. Modernite dinin evrenini yıkıp kendi kapalı sistemini kurdu. Ama yaşadığımız son 300 yıllık tecrübeden Allah'a rağmen salt rasyonel ve seküler bir hayatı sürdürmenin mümkün olmadığını anlamış bulunuyoruz. Şimdi yapılacak şey, modernliğin parantezini kapa-

dıktan sonra, tarihsel yürüyüşümüze kaldığımız yerden değil, fakat dinin sahih kaynağına dönüp farklı bir dünya tasarlamaya çalışmaktır; hep birlikte ve ortak ideallerle.

Bu iş için yeterli cesarete sahip olmalıyız; çünkü yeterli zamanımız olmayabilir.

Altıncı Bölüm

ULUS-DEVLETİN SUİSTİMAL ETTİĞİ TERİM: MİLLET

ULUS-DEVLETİN SUİSTİMAL ETTİĞİ TERİM: MİLLET

Yaklaşık 150 sene önce kendi özgün (ve sahih) anlamından koparılarak sayısal anlamda insan topluluğu (kavim) veya "ulus" karşılığında kullanılan "millet" kelimesinin hem etimolojisi hem semantiği üzerinde durmak ilgi çekici bir araştırma olur. Bugün Türkçe yanında Farsça, Kürtçe, Urduca, Peştuca vb. doğu dillerinde bu anahtar terimin uğradığı semantik değişimin anlaşılması, şu sıralarda yoğun çatışma ve tartışmalara yol açan ulus, ulusculuk ve ulus devlet konularına da belli bir açıklık getirebilir.

Arapça olan Millet kelimesinin etimolojik ve kavramsal (ıstılahi) anlamının çözümü için sözlük, Kur'ân ve Sünnet'in teşkil ettiği kutsal referanslara ve yakın tarihimizdeki fikrî ve siyasî gelişmelere bakmak uygun bir yöntem olarak görünmektedir.

SÖZLÜK ANLAMINDA "MİLLET"

"İmlal" masdarıyla ilgili bir kelime olarak Millet, sözlükte, söyleyip yazdırmak, ezbere dikte etmek anlamlarına gelir.[56] Kur'ân ticarî akitlerin tanzimi sırasında şahitlerin tutulması ile ilgili hükmü açıklarken, el-Kâtibu bi'l-Adl sıfatına sahip yazıcının sözleşme şartlarını ve borçlu olanın yazdırmasını "imlal" kelimesiyle ifade eder. (Bakara, 2/282)

[56] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul, ty.) II, 980

Bu anlamıyla Millet'in imla ile bağlantısı "yazdırılmış şey" olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.[57] Ünlü oryantalist Bernard Lewis, millet kelimesinin Aramî "milla" kökenden geldiğini söyler. Ona göre Milla'nın esas manası "bir söz" demektir, dolayısıyla muayyen bir sözü ve vahy kitabını kabul eden bir insan topluluğunu ifade eder. Aramî Hıristiyan dilinde ise "logos"un karşılığıdır.[58]

Ebu'l-Beka "Külliyât" adlı değerli ansiklopedik sözlüğünde Din ile Millet'in tanımlarını birlikte verir. Ona göre din, mutlak âdet olup geniş anlamda hak veya batıl olan şeye izafe edilir. Din, şeriatlerin üsûl ve füruunu kapsayan ilahi bir vaz'etme şeklidir. Allah, kendi özgür seçimleriyle akıl sahibi kullar onu seçsinler diye gönderir. Bu anlamıyla inanç (i'tikad), ilim ve dua (salat) dinin kapsamındadır.

Millet ise üsûl-ü hassa ve füru-u hassadır. Dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Din Allah'a, Millet Resûl'e, İctihad müçtehide nisbet edilir. Millet, Allah'ın hayır ve sevaba erişmeleri için bir peygamber diliyle kullarına şeriat olarak kıldığı şey, hükümlerin bütünüdür. Yol ve şeriatın usûlü anlamında millet, peygamberlerin bildiği, ona uyduğu ve insanları da ona uymaya çağırdığı emir ve irşadlardır. Sadece peygamberlere nisbet edilmesinin nedeni budur. "Allah'ın milleti", "Zeyd'in milleti" veya "benim milletim" denmez; fakat "Allah'ın dini" "Zeyd'in dini" veya "benim dinim" denebilir. Şeriat da Allah'a, Peygambere ve ümmete izafe edilebilir. İşte bu üçünün üzerinde birleştiği şey millet'tir.[59]

Kelimenin soy kütüğü ve menşei bir yana, sözlüklere geçen anlamıyla din, şeriat, dinde izlenen yol, tarikat, sünnet ve yol gibi anlamlara geldiğinde hiçbir tereddüt yok.

Keşşaf sahibi Zemahşeri ve Şehristani'ye atıfta bulunan müfessir Elmalılı, doğru veya yanlış, hak veya batıl izlenen yola Millet dendiğini

---

57 Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, (İstanbul, 1986/), s. 130; Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, (İstanbul, 1994) s. XLIII.

58 Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, (Çev. F. Taşar. Kayseri, 1992) s. 62 ve İslâm Ansiklopedisi (MEB Y.), Millet Md.

59 Ebu'l-Beka, *Külliyat*, (Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî yayını, 1. Bsk., Beyrut, 1992-1412) s. 443. Ayrıca bkz. Ragıb el-İsfahanî, *Müfredat* (Kahire, 1381) Millet Md., Fuad Efram el Bustanî, *Müncidu't-Tullâb*, (8 Bsk. Beyrut, 1978). s. 743.

yazar. Gerçekten iki büyük bilgin Şehristani ve İbn Hazm, dinler ve mezhebler tarihini ele alan ünlü eserlerine "el-Milel ve'n-Nihal" adını vermişlerdir[60] ve her ikisi, kendilerinden öncekiler gibi din, şeriat ve milleti aynı anlamda kullanmışlardır. Elmalılı'ya göre inanç sistemi (i'tikad) yönüyle din, amel yönüyle şeriat ve birleşme, toplanma (ictima) yönüyle millet denmesi uygun olur. Buna göre belli bir dinin şeriatı dahilinde bütünleşme Millet'i meydana getirir. Çünkü amel edilen ne ise esas itibariyle üzerinde veya dahilinde toplanılan da odur. Bu durumda Millet, şu veya bu insan topluluğunun çevresinde toplandığı ve üzerinde yürüdüğü veya başka bir deyişle kollektif ruh ve bilincinin tâbi olduğu ve somut (sosyal) varlığının bağımlı (merbut) bulunduğu temel ilkeler ve izlenen yol demektir. Bu da gösteriyor ki, Millet, topluluğun kendisi değildir. Bir topluluğa "Ehl-i Millet" denmesi, sözkonusu topluluğun bir dine ve şeriata mensup olduğunu ifade etmek içindir. Sözgelimi Yahudi ve Hıristiyanlar birer Ehl-i Millet'-tirler, onların Millet'ini Yahudilik ve Hıristiyanlık teşkil etmektedir. Bu din ve şeriata mensup topluluklara doğrudan Millet denmesi ancak mecazi olarak mümkündür. Çünkü bir dine bağlı olan topluluk, bağlandığı din gibidir; bu da "Mecaz-ı lafzî"dir. Benzer bir tanıma uygun olarak gayr-ı müslim cemaatlerin de kendilerini "Ehl-i millet" şeklinde gördüklerine en eski metinlerde rastlamamız mümkün. Sözgelimi, Hz. Ömer zamanında Abdurrahman b. Ganem aracalığıyla Halife'ye bir ahidname veren Şam Hıristiyanlarının yazdığı mektupta şu ifadenin kullanıldığını tesbit ediyoruz: "Canlarımız, neslimiz, mallarımız ve milletimize mensup (ehlu milletinâ) olanların güvenliği için..."[61]

Millet terimi ile ilgili bu sözlük bilgileri böylece verdikten sonra, şimdi terime bu anlamı yükleyen Kur'ân ve Sünnet'teki genel durumuna bakalım. Kelimenin gerçekte hangi semantiğe sahip olduğunu ancak bu iki kaynağa başvurmak suretiyle anlayabiliriz.

---

[60] Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (A. Aziz M. el-Vekil'in tahkikli baskısı,) Beyrut, ty. Tercûmesi: Muharrem Tan, Yeni Akademi Yayınları, İst. 2006; İbn Hazm, *Kitab el-Fisal fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Bağdat, ty.

[61] Elmalılı, *A.g.e.*, I. 483-484; Şam Hıristiyanlarının Hz. Ömer'e verdikleri ahidnamenin metni için bkz. Şihabuddin Muhammed b. Ahmed el-İbşihi, *el-Müstatraf fi Külli Fenni'n Müstaz'raf*, Beyrut, 1413-1993, l, 171.

KUR'ÂN VE SÜNNET'TE "MİLLET"

1- Kur'ân'da Millet

Kur'ân-ı Kerim'de Millet kelimesinin 15 yerde geçtiğini tesbit ediyoruz. Bunlardan yedisinde "İbrahim'in milleti"nden sözediliyor.

"Sonra sana vahyettik: Hanif olan İbrahim'in milletine uy. O, müşriklerden değildi." (Nahl, 16/123)[62]

Yusuf sûresinin 38. âyetinde Millet, İbrahim, İshak ve Yakub aleyhisselama bir arada nisbet edilir. Bakara sûresi 120. âyetinde de yukarıda yaptığımız tanıma uygun belli bir inanç bütününden kaynaklanan ortak yaşama tarzı, hukuk ve normatif davranışlar sistemi olarak Yahudi ve Hıristiyan milletine dikkat çekilir:

"Sen onların dini (milleti)ne uymadıkça, Yahudi ve Hıristiyanlar senden kesinlikle hoşnut olmazlar. De ki: Gerçekten doğru yol Allah'ın yoludur." (Bakara 2/120)

Burada kastedilen, Yahudi ve Hıristiyanların inançlarını ve yaşama şekillerini yönlendiren din ve ondan neşet eden şeriat, yaşama tarzı, düşünce şeklidir. Millet teriminin sayısal insan topluluğuna nisbet edilmediğini âyette geçen "Yahudi" sözcüğünden anlamak mümkün. Çünkü hatırlanacağı üzere Yahudilik, dinî ve etnik olanın içiçe geçtiği, özdeşleştiği özel bir durumdur. Kişi, Yahudi bir anneden doğmadığı sürece Yahudiliğin etni'sine kabul edilmeyeceğine göre, ancak dinin türevi olan şeriata girmesi durumu düşünülebilir. Hıristiyanlıkla da bir araya geldiğinde âyette geçen Millet'in tamamen şeriat anlamında kullanıldığı kesinlik kazanmış olur.

Benzer tanımlama ve özel anlamın diğer âyetlerde de geçtiğini tesbit edebiliriz. Sözgelimi, Peygamberimizin (sallallahu aleyhi ve sellem) getirdiği Şeriat'a itiraz eden müşriklerin:

"Biz bunu diğer din (millet)de görmedik." (Sâd, 38/7) demeleri bunun göstergesidir.[63]

---

[62] Ayrıca bkz. Bakara, 130 ve 135; Ali İmran, 95; Nisa, 125; En'am, 161; Hacc, 78.

[63] Millet teriminin benzer tanımı için bkz. A'raf, 88-89; İbrahim, 13 ve Kehf, 20.

Ancak Millet teriminin kavimle birlikte yan yana geçtiği en çarpıcı âyet Yusuf sûresinin 37. âyetidir:

"De ki: Size rızıklanacağınız bir yemek gelecek olsa, ben mutlaka size daha gelmeden önce onun ne olduğunu haber veririm. Bu, Rabbimin bana öğrettiklerindendir. Doğrusu ben, Allah'a iman etmeyen ve ahireti de inkâr edenlerin ta kendileri olan bir KAVMİN MİLLETİ'ni bırakıp geldim." (Yusuf, 12/37)

Bu âyette Yusuf aleyhisselamın dile getirdiği "terektü millete kavmin" cümlesinde sayısal insan topluluğunu "kavim" terimi ifade ederken, millet, doğrudan din ve şeriatı ifade etmektedir. Çünkü âyetin bağlamından anlaşıldığı gibi Yusuf aleyhisselam, Firavun ve seçkin çevresinin totaliter egemenliği altındaki Mısır toplumunun (kavim), sosyal düzenine yön veren hukuk ve ahlak anlayışının genel ifadesi olan din'i (Millet) onaylamaması –ki buna vesile olan Aziz'in karısının isteklerine karşı çıkması olayıdır– dolayısıyla zindana atılmıştı. Bu da Millet'in din'in hukuk ve ahlâk boyutuna somut bir gösterge şeklinde ele alınabilir.

2- Hadis'te Millet

Mutlak anlamda millet: Hadiste millet kelimesini araştırırken kelimenin mutlak kullanılışına bakmakta yarar var. Bu, önce kelimeyi hadisin siyak ve sibakını (genel bağlamını) gözönüne almadan soyut olarak anlamamız için gereklidir. Örnek olarak bir hadisten sadece şu ibareyi alalım: "O Millet'ten ihraç edilici (çıkıcı) değildir."[64] Hadisin genel bağlamından haberdar olmayan kimse, hadisten alınan bu ibare ile karşılaştığı zaman büyük bir ihtimalle nasıl anlam çıkaracağını bilemez. Çünkü hadiste geçen zamir kimdir, neden dolayı Millet'ten çıkarılmaz ve Millet nedir gibi soruların cevabı yoktur Ama hadisin bütünü ele alındığında durum aydınlığa kavuşur. Zira hadiste zamirin içki içene raci olduğu, içki içenin de lanetlenmeyeceği ve dinden ihraç edilmiş sayılmayacağı bellidir. Burada, 'lanet' ile 'millet' arasında yakın bağlantı vardır. İslâm'da hatırlanacağı gibi, kendisi için tevbe ve rahmet kapıları tamamen kapatılmış kimseler için lanet

[64] Buhari, *Hudud*, 5.

sözkonusudur. İblis aleyhilla'ne ve Ebu Leheb gibi… Oysa içki içen bir kimsenin lanete müstahak olduğu söylenemez. Çünkü içki içmek nihâyet bir haram işlemektir ve haramdan tevbe edip dönmek her zaman mümkündür. Öyleyse lanete uğratılmayacak kişi milletin dışına çıkmış sayılamaz. Hadis'te din, millet lafzıyla geçmiştir. Ahmed b. Hanbel'in kaydettiği bir hadiste de millet kelimesi mutlak anlamıyla geçmektedir: "Bizden ve Millet'imizden yüz çevirdiler."[65] Bu ibare de hadisin bütününden ayrı ele alındığında kayıtsızdır yani mutlaktır. Ama hadisin bütünü içinde dini ifade ettiği görülmektedir.

İki Millet: "İki Millet" deyiminin geçtiği hadisler çoğunlukla fıkıh literatüründe miras ile ilgili kullanılmıştır. Bir örnek olmak üzere, geniş ölçüde miras hukukuna dayanak teşkil eden ve kendisinde Millet kelimesi geçen bir hadisi nakledelim: "İki Millet ehli birbirine mirasçı olamaz."[66] Hadis'te geçen Millet kelimesinin din anlamında kullanılıp kullanılmadığını anlamak için fıkıhçıların bu hadisten neyi anladığına bakalım:

Bilindiği gibi İslâm Hukukuna göre mirasın gerçekleşebilmesi için varis ile muris'in aynı dinden olması gerekir. Dolayısıyla iki ayrı dinden olanlar birbirlerine mirasçı olamaz. Müslüman olmayan akrabanın Müslümana varis olamayacağı fukaha arasında kabul görmüştür. Nitekim "Müslüman kafire, kafir de Müslümana varis olamaz."[67] hadisi bunu teyid etmektedir. Cumhur-u fukaha yine bu hadise dayanarak Müslümanın da gayr-ı müslim akrabasına mirasçı olamayacağını söylemişlerdir. Ancak Mesruk, Said b. el-Müseyyeb ve İbrahim en-Nehai gibi fakihler, Müslümanın gayr-ı müslim akrabasına mirasçı olabileceğini, çünkü, "İslâm üstün olur, hiçbir şey ondan üstün olmaz." ve "İslâm arttırır, eksiltmez." gibi hadislerin bunu gerektirdiğini söylemişlerdir. İmam Malik, Ahmed b. Hanbel ve Evzai gibi fakihler bu görüşü kabul etmedikleri gibi Müslüman olmayanların da birbirine mirasçı olamayacaklarını savunmuşlardır. Dayanakları da yukarıda naklettiğimiz hadistir, yani "İki millet ehli birbirine mirasçı olamaz"dır. Diğer müctehidler ise, bu hadis Müslümanlar ile kafir-

---

65 Ahmed b. Hanbel I/461

66 Tirmizi, *Feraiz*, 16; Ebu Davud, *Feraiz*, 10, İbn-i Mace, *Feraiz*, 6; Darimi, *Feraiz*, 29; Ahmed b. Hanbel, II/178. 195 (Not: Ebu Davud'ta bu hadis "şetta" fazlasıyla kayıtlıdır.)

67 Buhari, *Feraiz*, 26; Müslim, *Feraiz*, 1; Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, 4/78.

ler arasındaki miras ilişkisine aittir ve "İki Millet"ten anlaşılması gereken, İslâm'ın dışındaki herhangi milletler değil, fakat İslâm ile diğer din'lerden herhangi birisidir, demişlerdir. Çünkü diğer dinlerin mensupları İslâm'ı inkarda birleştiklerinden "Tek bir Millet'tirler, yani aynı dinden sayılırlar."

Görülüyor ki etimolojik yönden hiçbir fakih hadiste geçen "millet" kelimesini Türkiye'nin suistimale uğramış örfünde anlaşıldığı gibi anlamıyor, tersine "din" olarak anlıyor. Esasında hadiste geçen "Ehl-i Millet" tabiri yeterince açıklayıcıdır. Eğer Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) "Millet"i insan topluluğu anlamında kullansaydı sadece "iki millet birbirine mirasçı olamaz" derdi. Oysa "millet ehli" kaydı, bir millet'e yani bir din'e mensup olmaya göndermedir. Nitekim ileride aktaracağımız hadisler bunu doğrulayacaktır.

72 ve 73 Millet: Bazı hadislerde "72 millet" ve "73 millet" deyimlerinin kullanıldığını görmekteyiz. "Millet" kelimesinin rakamsal ifadelerle geçtiği hadislerde "Millet"ten kasıt fırka, gidiş ve izlenen yoldur: "Dikkat edin sizden önceki Ehl-i Kitap 72 Millet'e bölündüler."[68] Bir başka hadis'te ise "Benî İsrail, 72 Millet'e bölündü"[69] denmektedir. Hadislerdeki bölünme "iftirak" kelimesiyle ifade edilmiştir. Yani aynı dine mensup olan Ehl-i Kitap veya Benî İsrail birbirinden farklı inançlara sahip 72 millete bölünmüşlerdir. Resûlullah Ehl-i Kitap ve Benî İsrail'in bu fırkalaşmalarını haber vererek şu uyarıyı yapmaktadır: "Ehl-i Kitap (Yahudi ve Hıristiyanlar) 72 MİLLET'e bölündüler. Bu ÜMMET ise 73 MİLLET'e bölünecektir."[70] Ebu Davud'un aldığı hadiste ise "bu Millet 73 MİLLET'e bölünecektir. Bunlardan 72'si ateşte biri ise Cennettedir. O da cemaat ehlidir."[71] Şimdi hadislerde geçen millet kelimesinin hangi anlamda kullanıldığına dikkatle bakalım.

Ahmed b. Hanbel'in aldığı hadiste hem ümmet hem de millet kelimeleri bir arada geçmektedir. Dolayısıyla aynı mı, yoksa ayrı mı manalar ifade ettiklerini hadisten kolayca anlamamız mümkün. Resûlullah hadis-

---

68 Ebu Davud, *Sünnet*, 1; Darimi, *Siyer*, 18
69 Tirmizi, *İman*, 18
70 Ahmed b. Hanbel, IV/102
71 Ebu Davud, *Sünnet*, 1; Tirmizi, *İman*, 18

teki "ümmet"ten ona indirilen dine tâbi olanları kastediyor. Yani Müslümanları. Buna göre "ümmet" insan topluluğunu ifade eder; kelimede sayısal çoğunluk esastır. Ama bölünmelerin birimi olan "Millet"te sayısal çoğunluk yoktur. Dolayısıyla millet burada farklı inançlar ve gidişler üzerinde bulunan fırka anlamındadır. Ebu Davud'un hadisinde ise bölünecek olan "Ümmet"in yerine Millet konulmuştur; bu da sayısal çoğunluk (kemiyet) manasını ifade etmez. Çünkü ilk hadiste ümmet'in ayrılacağı birim Millet iken, ikinci hadiste doğrudan doğruya Millet'in yani dinin içinde bölünmenin olacağı ve bunun "fırka" birimlerine ayrılacağı ifadesi vardır. Buna göre her iki durumda da Millet ile insan topluluğu arasında ilgi kurmak imkânsızdır. Ve birinci hadis Millet'i fırka diye tarif ederken ikinci hadis Millet'i, İslâm'dan kinaye din yerine ikame etmektedir. Oysa Türkiye, İran, Pakistan ve Afganistan'da Millet kelimesi dendiğinde aynı inanca sahip insanların üzerinde bulundukları din, fırka ve yol değil, tam aksine çoğu zaman din ve inançları önemli sayılmayan, ama ortak etnik, coğrafi, kültürel ve maddi ortaklıkları olan insan topluluğu akla gelir. Bu ise tamamen yanlıştır; İslâm'a ait anahtar bir terimin ulusçuluk tarafından suistimal edilmesidir.

Milletler: "millet" kelimesi bazı hadislerde çoğul olarak geçer. Sözlük manasını araştırırken belirttiğimiz gibi tekil (müfred) olan "Millet"in çoğulu (cem'i) Milel'dir. "Ehl-i Milletler'in (lehte ve aleyhte olmak üzere) bir kısmının bir kısmına şehadet etmeleri caiz değildir."[72] Hadis iki farklı dine mensup kimselerin birbirlerinin lehinde veya aleyhinde şehadette bulunmayacaklarını gösterir. Bu biraz da yukarıda anlattığımız miras hukukuna benzer bir duruma işaret eder. Esasında bunların şehadetlerinin kabul edilmemesi tabiîdir, çünkü tevhid akidesine bağlı değildirler. Burada bizim için hadiste önemli olan milletin din manasında kullanılması ve beraberinde insan çoğunluğuna delil olacak "ehl" kelimesinin eklenmiş olmasıdır. Ancak bazı hadislerde tek başına milletin de kullanıldığı görülür. Bu kullanılış şekli, ilk bakışta insan grubunun eylemine ilişkin olduğu için yanıltıcı olabilir. Ama olay ile din manasında millet arasındaki muhteva ilişkisi tesbit edilirse müphemlik ortadan kalkar.

---

[72] Buhari, *Şehadet*, 29.

Bir hadiste Deccal'in gelişine işaretle şöyle buyrulduğu rivayet edilir: "Onun zamanında İslâm'ın dışında bütün MİLLETLER'i helak eder."[73] Biz "Helak" kelimesinin insanlar için kullanıldığını biliyoruz. Yoksa özü itibariyle şeriat olan yani kurallar topluluğu olan din helaka konu olamaz. Çünkü din, maddi veya organik bir nesne değildir, insan, ordu, tarla, ev gibi… O hâlde burada milletler, dinlere mensup olan insanlardan kinayedir, bizatihi insan toplulukları değildir.

Abdu'l-Muttalib'in Millet'i: Rivayet edilen bir hadiste, "Abdu'l-Muttalib'in Milleti"nden söz edilir. Hadise bakıldığında bu deyimin Ebu Cehil ile Abdullah b. Ebi Umeyye'ye işaret ettiği görülür; nitekim hadisin Ebu Talib'in vefatı sırasında söylenmiş olması bunu doğrular. Konumuza açıklık getirmesi bakımından sözkonusu hadis metnini olduğu gibi nakledelim:

"Ebu Talib'in ölümü yaklaşınca Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) yanına gitti. O sırada yanında Ebu Cehil ile Abdullah b. Umeyye b. Muğire'yi buldu. Resûlullah:

– Ey amca, Allah'tan başka ilâh yoktur, de. De ki bununla ilâhi huzurda senin lehine şehadet edeyim, dedi.

Ebu Cehil ile Abdullah b. Umeyye (hemen atıldılar):

– Ey Ebu Talib, Abdu'l-Muttalib'in Millet'inden yüz mü çeviriyorsun?

Resûlullah o sözü tekrar amcasına arz etti, durdu. Nihayet Ebu Talib onlara son söz olarak Abdu'l-Muttalib'in Millet'i üzere bulunduğunu söyledi. Resûlullah da "-İyi bil, vallahi senin hakkında niyaz etmekten nehyolunmadığım sürece senin için mutlaka istiğfar edeceğim" dedi.[74]

Bu olay üzerine Tevbe / 113 ile Kasas / 156 âyetlerinin indirildiği rivayet edilir. Olay ve bu hadislerin sıhhati hakkında ehl-i Sünnet ile Şia arasında ihtilaf vardır. Biz bu ihtilafı değil, hadiste Ebu Cehil ile Abdullah b. Umeyye'den sadır olduğu rivayet edilen "Abdu'l-Muttalib'in millet'i" sözü üzerinde durmak istiyoruz. Bilindiği gibi Abdu'l-Muttalib, Resûlullah

---

[73] Ebu Davud, *Melahim*, 12; Ahmed b. Hanbel, IV/410.

[74] Buhari, *Tefsiru Suret el-Berae*, *Menakibu'l-Ensar*, 40, *Cenaiz*, 81; Müslim, *İman*, 19; Nesai, *Cenaiz*, 102; Ahmed b. Hanbel, V/433

Efendimizin dedesi idi; Ebu Talib de amcası. Burada "millet" kelimesi eğer insan çoğunluğu manasında kullanılsaydı Abdu'l-Muttalib'e izafe edilmemesi gerekirdi. Çünkü Abdu'l-Muttalib nihayet tek bir insandır, onda binlerce, onbinlerce insanın farzedildiği düşünülemez. Buna göre Ebu Cehil ve Abdullah b. Umeyye, Ebu Talib'e babası olan Abdu'l-Muttalib'in dinine bağlı kalarak ölmesini söylemektedirler. Resûlullah ise çok sevdiği amcasına tek Allah'tan başka ilâh kabul etmeyen tevhid dinine davet etmekte ve nehyolunmadığı sürece de kendisi için bu yolda niyazda bulunacağını söylemektedir. Görülüyor ki, burada millet'i din'den başka bir anlamda ele almak mümkün değildir.

İbrahim'in Millet'i: Kur'ân-ı Kerim'de olduğu gibi hadislerde de İbrahim'in Milleti'nden söz edilmektedir. Örnek olarak Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadiste şöyle sorulmaktadır: "Baban İbrahim'in hanif Milleti (olan) İslâm'da senin neyin vardır?"[75] Hadiste hanif olan Millet ile İslâm kastedilmektedir. İslâm da herkesin kabul ettiği gibi bir dindir. İbrahim aleyhisselamın dini de tevhid akidesine dayalı İslâm'dan başkası değildi. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) Efendimiz, kendisinin de hanif olan İbrahim'in milleti yani İslâm dini üzere olduğunu bildirmektedir.[76]

Resûlullah hadiste açıkça hanif olan İbrahim'in milletinden yani dininden söz eder. Yüce Efendimizin bir başka duası da herkesçe bilindiği gibi şöyledir: "Yüzümü, yeryüzünü ve gökyüzünü yaratan (Allah)a çevirdim. Hanif olan İbrahim'in milleti üzereyim. Ve ben müşriklerden değilim. Şüphesiz ki benim namazım, dualarım, ölümüm ve hayatım, asla ortağı olmayan âlemlerin Rabbinedir. Ben bununla emrolundum ve ben Müslümanlardanım."[77] Hadisteki millet kelimesini, dinden başka bir manada kabul etmek ve kullanmak mümkün mü?

Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) Milleti: Hadis kaynaklarında 'Muhammed'in Milleti'nden de bahsedildiğini tesbit etmek mümkündür. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadiste İsa'nın (aleyhisselâm) gelişinden söz edilerek şöyle buyurulur: "O (İsa) Muhammed'i tasdik edici ve onun

---

[75] Ahmed b. Hanbel, 3/442.
[76] Ebu Davud, *Ezahi*, 4; Darimi, *İsti'zan*, 54; Ahmed b. Hanbel, III/406-7, V/123.
[77] Ebu Davud, *Ezahi*, 4

Milleti üzere gelecektir."[78] Bu hadis'te geçen Millet kelimesini sünnet manasında anlamak gerekir. Ancak burada geçen sünnet kelimesinin dine atıf olduğunda şüphe yoktur. Nitekim şu hadis "Millet"in "Sünnet" manasında kullanıldığını göstermektedir: "Allah'ın adıyla, Allah ile ve Resûlullah'ın Milleti üzere"[79] Bir başka deyişle hadis şöyledir: Allah'ın adıyla, Allah ile ve Resûlullah'ın sünneti üzere…

Hatırlanacağı gibi, Ragıp el-İsfahani ve Ebu'l-Beka da, ıstılah olarak Millet'in ancak peygamberler için kullanıldığını söylüyordu. Bu demek oluyor ki, millet, peygamberlerin sünneti olarak teşri ettikleri şeye isimdir. Allah'ın teşri olarak indirdikleri yalnızca din'dir. Millet de din olmakla birlikte peygamber teşriine bağlı olan dinin bir yönüdür. Allah'tan ve Resûlünden başka teşri hakkına kimse sahip olmadığı için insanların teşri ettiği şeye sahih anlamda din veya millet demek imkânsızdır. Ancak Kur'ân'da belirtildiği gibi, batıl dinler olduğu gibi, insanların kendi yanlarından çıkarıp teşri ettikleri şeyler de batıl dinler yani batıl milletlerdir.

İslâm Milleti: Araştırmamızın konusu, Millet kelimesinin sayısal anlamda insan topluluğu ifade etmediği ve ancak din, yol, sünnet, şeriat ve fırka manalarına tekabul ettiği konusuyla ilgilidir. Bu anlamda hadislerde de İslâm Milleti'nden söz edildiğini görmek mümkün. Bu bağlamda aşağıya örnek olarak iki hadis aktarmakla yetineceğiz. Birincisi şöyle:

"Her yeni doğan çocuk (bu) Millet üzere doğar. Sonra annesi ve babası onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır ve Mecusileştirir."[80] Müslümanlar arasında yaygın olan bu hadisin en çok bilinen lafzı şöyledir: "Her yeni doğan çocuk İslâm fıtratı üzere doğar." Nitekim Tirmizi de aynı Bab'ın 223 nolu hadisinde İslâm fıtratı yerine İslâm Milleti'ni zikrederken hemen sonra gelen 224 nolu hadiste de "Millet" yerine "Fıtrat"ı koyarak hadisi tekrar zikretmektedir. Demek oluyor ki, hadisi Millet ve fıtrat lafız farklarıyla rivayet edenler vardır. Aslında bu hadiste geçen Millet; fıtrat, yaratılış, doğuştanlık ve din manasındadır. Hadisin zikrettiği millet de İslâm'dan başkası değildir. Çünkü millet kelimesi lam-ı tarifle gelmektedir.

---

78 Ahmed b. Hanbel, 5/13
79 Tirmizi, *Cenaiz*, 54; Ebu Davud, *Cihad*, 83; Ahmed b. Hanbel, II/27-40, V/254.
80 Müslim, *Kader*, 23, Tirmizi *Kader*, 5, Ahmed b. Hanbel, 2/253, 481

Öyleyse hadisin lafzında geçen "Yûledu a'le'l-Milleti" ibaresini "İslâm Milleti" olarak anlamak gerekir. Buna göre hadisten çıkarılacak lafzî mana da şudur: Her yeni doğan çocuk İslâm Milleti üzere doğar. Yani Müslüman olarak doğar. Onu ebeveyni sonradan ya Yahudi, ya Hıristiyan veya Mecusi (ateşperest) yapar. Bazı rivayetlerde buna "Müşrikleştirir" kaydı eklenmiştir. Hadiste üç temel ıstılah vardır: Fıtrat, Millet ve İslâm. Fıtrat bilindiği gibi yaratılış, doğuştanlık veya kişinin doğuştan üzerinde yaratıldığı şeydir. Kur'ân'da da fıtrat yaratma manasında kullanılır. "Fatara's-Semâvâti ve'l-arz" yani yeri ve göğü yarattı. Bu yaratma fiilinden hareketle, çocuğun üzerinde yaratıldığı şeye gidersek milletle karşılaşırız. Yani dinle. Bu din de şüphesiz ki İslâm dinidir.

İkinci hadis yeminle ilgilidir: "Kim ki İslâm'dan başka bir MİLLET üzerine bile bile ve yalan yere yemin ederse o kişi dediği gibidir."[81] Hadis metninde "Men hâlefe bi MİLLETİ'n sive'l-İslâmi" veya "gayre'l-İslâmî" lafızları vardır. Bu hadisteki İslâm Milleti deyimine metindeki lafızların mefhum-u muhaliflerinden kalkarak varıyoruz. Şöyle ki: İslâm'dan başka milletin mefhum-u muhalifi, İslâm Milleti'dir. Hadis, bize İslâm milleti'nden yani İslâm dininden başka hiçbir din üzere yemin edilemeyeceğini haber vermektedir. Kimi fakihler, bu hadiste geçen İslâm'dan başka Millet'lerden Yahudilik ve Hıristiyanlığın kastedildiğini söylemişlerdir. Ama genel kabul gören görüş ise, İslâm'dan başka herhangi bir Millet yani din'dir; dolayısıyla Müslüman olan bir kişi, ancak kendi dini ve dinin gösterdiği kutsal değerleri üzerine yemin edebilir. Aksi hâlde birisi kalkıp başka bir din üzerine bile bile ve üstelik yalan olarak yemin ederse, o kişi, dediği gibidir. Yani üzerinde yemin ettiği din'den olur, İslâm'la ilişkisi kesilir. Çünkü İbn Mace bu hadisin devamında zikrettiği bir başka hadiste (3. Bab hadis no: 2099) birisinin Resûlullah önünde "Ben böyle isem Yahudi olayım" demesi üzerine Resûlullah'ın da "vacib oldu" diye buyurduğunu nakletmektedir. Yine Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Biri ben İslâm'dan berî (uzak) olayım diye yemin ederse ve yemininde yalancı ise

---

[81] Buhari, *Cenaiz*, 84, *Edeb*, 44-73, *Eyman*, 7; Müslim, *Eyman*, 175-177; Tirmizi, *Nüzur*, 16, Nesai, *Eyman*, 7-31, Tecrid-i *Sarih*, 12/138.

öyle olur, doğru ise İslâm ona tekrar salim olarak dönmez."[82] Biz asıl konumuza dönersek şunu söyleyebiliriz: Buradaki hadiste Milletten anlaşılan tamamıyla dindir. Üstelik İslâm'dan başka bir millet üzere yemin etmek, kişiyi İslâm dininden çıkaracak kadar önemli addedilmiştir.

"MİLLET"TEN "ULUS"A

Etimolojik anlamı, Kur'ân ve Sünnet'teki kullanımıyla Millet terimi "din ve şeriat"ı ifade ederken, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısından itibaren semantiğinde köklü bir değişime uğrayıp kavim veya ulus karşılığında kullanılmaya başlandı. Batı etkisinde şiir yazan Tevfik Fikret bir şiirinde şöyle der:

Millet yoludur, hak yoldur tuttuğumuz yol;
Ey hak, yaşa, ey sevgili millet, yaşa, varol.

Bu, özünde suistimal olan değişimin ne zaman ve nasıl meydana geldiğini anlamak için sözlükler dünyasında kısa bir gezinti yapmak gerekir.

Bu yeni kullanımıyla Millet'in Avrupa dillerindeki "Nationalite" karşılığında kullanıldığında kuşku yok. Nation ile Nationalite terimlerinin yanlış kullanıldığına işaret eden uluscu yazarlar, Millet'in "race" olan "ırk" değil, "Nationalite" karşılığında kullanılması gerektiğini söylerler.[83]

Arsal, "Millet'e kavim de denmez; çünkü kavim halk (ethnos, peuple, volk) kelimelerine karşılıktır." der: "Kavim, millet mahiyetini almamış topluluk durumudur. Milletleri meydana getiren devlettir ve her millet bir kavmin inkişaf etmiş şeklidir."[84]

M. Nihat Özön, Millet kelimesinin üç tanımını yapar:

İlki, din ve mezheb olarak doğru, ikinci ve üçüncüsü yanlıştır. Çünkü sözlüğündeki kayda göre Millet, bir din veya mezhepte bulunanlar grubu veya ulus demektir.

Ona göre bu kullanış, yirminci yüzyıla aittir. Hemen arkasından Müs-

---

[82] İbn Mace, *Keffaret*, 3.
[83] Sadri Maksudi Arsal, Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları, (2. Bsk., İstanbul, 1972), s. 25.
[84] S. Maksudi Arsal, *a.g.e.*, s. 66.

lümanların hepsine "millet-i beyza", Hıristiyanlara da "mesihiyye" dendiğini ekler.[85]

İngilizce, Fransızca ve Almanca sözlüklerde benzer bir yanlışlığın tekrar edildiğini görüyoruz.[86] Merhum Said Nursi'nin değerli Risalelerinde kullandığı kelime ve terimlerin izahını konu alan Büyük Lügat da, aynı yanlış tanımlamaya düşmekten kurtulmuyor: Milel'e, bir millet sayılan topluluklar; bir din veya mezhebte olan topluluklar, denmiştir ki, bu klasik kullanıma ve sözgelimi Şehristani ve İbn Hazm'ın tanımına tamamen aykırıdır. Millet kelimesinin, din, dil ve tarih beraberliği bulunan insan cemaati; sınıf, topluluk, bir sülaleden gelenlerin hepsi vb. tanımları, ne kadar Durkheimcı etkiler taşıyorsa, Milliyet'e verilen anlam da bir o kadar Durkheim ve Fransız devrimi ideallerinin etkilerini yansıtmaktadır.[87]

Özünde ilerlemeci olan bir tarih görüşünü yansıtan bu bakış açısının çok daha dikkatli olması beklenen çalışmalara da sinmiş olması önemlidir. Şimdi vereceğimiz Millet tanımı buna ilginç bir örnektir: "Millet (Nation) ulus. Tarihsel olarak imparatorlukların çözülmesiyle ortaya çıkan ve aralarında ortak dil, din ve kültür bağı bulunan, ortak bir ülke etrafında birleşmiş, aynı kaderi paylaşan ve bağımsız bir siyasal kimlikle aynı topraklar üzerinde yaşayan insan topluluğu."[88]

Burada alıntı yaptığımız şahısların araştırmamız bakımdan özel bir yeri ve anlamları var. Bundan dolayı Ziya Gökalp, Gaspıralı İsmail, Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura vb. uluscu yazarlara başvurmaya gerek

---

85 Mustafa Nihad Özön, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, (4. Bsm. İstanbul, 1965), s. 474.

86 Sözgelimi A. D. Alderson ve Fahir İz'in sözlüklerinde Millet'e şu karşılık verilmiştir: "Nation; people; people united by a common faith; a class of people; crowd." *The Concise Oxford Turkish Dictionary*, İst., 1970, s. 230. Aynı sözlük kelimenin Türkçe karşılığında "millet, devlet, memleket" demiştir. *A.g.e.*, s. 609. Türkiye'de en çok kullanılan Redhouse sözlüğünde de durum farklı değil. Bkz. İstanbul, 1992 baskısı, s. 380 ve 1037. Français/*Turc Dictionnaire Büyük Sözlük* adlı eserde ise Naiton'a doğru olarak ulus, puta tapan uluslar denmiştir. İstanbul, 1990, s. 412. Farsça kullanım da şöyledir: Millet: Din, şeriat, ümmet, millet, ulus. Farsça'sında kavim, taife, tabaka, sınıf, cins. Mehmet Kanar, Büyük Farsça-Türkçe Sözlük ve Büyük Türkçe-Farsça Sözlük (İstanbul, 1993) s. 614 ve 310.

87 Abdullah Yeğin -Abdulkadir Badıllı - Hekimoğlu İsmail-İlham Çalım, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, (İstanbul, 1985) s. 646-647.

88 Ömer Demir/ Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul, 1992). s. 248.

görmedik. Kuşkusuz, artık genel bir yaygınlık kazanan Millet teriminin bu manipülasyona uğramış hâli, bir anda düzeltilemez. Şu var ki semantik açıdan uğradığı suistimalin tarihi pek de eskilere dayanmaz. Çünkü herkesin bildiği gibi 600 yıllık Osmanlı devletinin idari ve hukuki düzeni bir milletler sistemine dayanır. Din ve şeriat temelinde ana milletler de İslâm, Rum-Ortadox, Ermeni ve Yahudi genel ayrımına göre tasnif edilmişti. Millet teriminin önce kısmen, daha sonraları öncelikli olarak ırk belirtmek amacıyla kullanılması ondokuzuncu yüzyılda olmuştur. 1826'da imzalanan Akkermen Konvansiyonuna yapılan bir ekte "Sırp Milleti"nden bahsedilmektedir.[89]

Bu tarih Fransız devriminin estirdiği uluscu düşüncelerin Osmanlı devletinde etkilerini göstermeye başladığı zamanlara işaret eder. Bu tarihten sonra Nationalizm'e karşılık aranmaya çalışılırken, elitlerin zihninde Millet terimi temel bir kaymaya uğrayacak, böylelikle Millet'in tanımında sabite olan din ve şeriat, yerini ulusa bırakacaktır. Bu temel değişikliğin başlangıçta Azeri, Kafkas ve Kırımlı uluscular arasında başgösterdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu konuda Gaspıralı İsmail'in Ziya Gökalp'i çokça etkilediği ve onun geliştirdiği Türkçülüğün esasları kavramsal modelini yönlendirdiği öne sürülebilir. Nitekim Gökalp, İslâm Ümmeti, Türk Milleti ve Batı Medeniyeti paradoksal ayrımını Gaspıralı İsmail'e borçludur. O güne kadar genel İslâmî literatürde ümmet, bütün Müslüman kavimlerin bir üst kimliği olarak din ve şeriat (millet) hayatının evrensel tezahürü şeklinde algılanırken, ondan sonra Millet önce sayısal insan topluluğu anlamında yeniden tanımlanmış, ardından Türk kavminin national kimliğini ifade etmek üzere bir ırka indirgenmiştir. Ziya Gökalp Millet'in, İslâm dinine göre yaşayan Türk, Arap, Kürt, Çerkez, Boşnak, Arnavut vs. Müslüman kavimlerin manevî ve hukukî kimlik ve statülerinin ifadesi olduğunu bile bile, "Osmanlı sınıfı kendini "Millet-i hâkime" suretinde görür, idare ettiği Türkler'e "Millet-i mahkume" nazarıyla bakardı." demektedir. Oysa yukarıda değindiğimiz gibi Osmanlı'da hakim millet, Millet-i beyza olan İslâm milleti'dir ki, buna mensup bütün Müslüman kavimlere Ehl-i millet-i İslâm denmektedir. Osmanlı literatüründe özel bir kavmi ifade ede-

[89] Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 62.

cek çok sayıda terim vardı ve nitekim Arapları yüceltmek üzere "Kavm-i necip" denmiştir.

Osmanlılar'da Türk kavmi temelinde hâkim bir bilinç veya yönetici bir kimlik aramak Osmanlı'ya bir yakıştırma olup tarihî realiteyi yansıtmaz. Çünkü Batılılaşmaya kadar Osmanlı hanedanının yönetiminde Millet mahza din ve şeriat temelinde idari ve hukuki bir tanımlama ve statü belirleme aracı olarak kullanılmıştır.

Millet teriminin ne zaman manevî ve ilahî bir kriter yerine ontolojik ve etnik bir kritere dönüştüğünü tam olarak kestiremeyiz. Şu var ki teknik anlamında bir "hukuk düzeni" olan Şeriat teriminin İslâm Şeriatı ile özdeşleşmesinde ortaya çıkan bir durumun Millet ve Ehl-i Millet terimlerinde de ortaya çıkmış olabileceğini söylemek mümkün. Nitekim, bir dönem herkes Millet'in salt din ve şeriatı, Ehl-i Millet'in bu din ve şeriata mensup olanlar anlamında olduğunu bildiği hâlde, şeriatın İslâm'la özdeşleşmesinin bir sonucu olarak, Ehl-i Millet'in yerini Millet'e bıraktığı düşünülebilir. Nitekim bu masum gerekçe şöyle ifade edilmiştir: "Zikri müteallık, irade-i müteallak kabilindendir."[90]

Tâ Maverdi ve Gazali dönemlerinden başlamak üzere, "din" ve "dünya" ayrımının sonraki dönemlerde bize pahalıya mal olması gibi, Allah'a değil, fakat bir peygamberin tebliğ ettiği hukuk sisteminin genel adı olan Şeriat'a isim olarak kullanılan Millet ile Ehl-i Millet arasındaki ayırımın korunmaması da –ki bu din ve dünya ayırımının tersi bir örnektir– sonraları İslâm dünyasına pek pahalıya mal olmuştur. Bu terminolojik sapma veya suistimal sonunda, ümmet "Millet" adı altında ve yanlış olarak uluslara bölünmüştür. Millet'in bütün Müslümanlara ortak kimlik fonksiyonu gördüğü zamanlarda da şüphesiz kavimler (Türk, Arap, Kürt vs.) vardı, ama İslâm Milleti'nin ortak çatısı altında ve aynı hukukî statülere sahip –ümmet hâlinde– yaşıyorlardı. Millet'in nation'a dönüşmesiyle birlikte kavimler birer ulus olma vehmine kapıldılar ve hiç olmayacak bir şey oldu: Ümmet "Milletler"e bölündü.

Ulus devlet, olmayan bir ulusu var ederek, merkezî, totaliter, coğrafyaya yani toprağa (vatan) bağlı ve etnik temelde örgütlenen yepyeni bir ol-

---

90 Elmalılı, *a.g.e.*, I. 484.

gudur. Bu bid'at bağlamında devleti ortaya çıkaran ulus değil, tam aksine ulusu var eden modern devlettir.[91] Modern devlet, ırk ve toprağın yıkıcı barbarlığını kışkırtarak ortaya çıkarken, hiçbir meşruiyete dayanmaksızın, "Millet" adı altında kavimleri uluslaştırmak istedi. Ancak bir kısım kavimler, devlet sayesinde ulus tanımına hak kazanırlarken diğer yüzlerce kavim ve etnik grup bu hakkı elde edemedi. 200 devlete yaklaşan dünyamızda hâlen 8000 ayrı dil ve 3000 ayrı kavim ve etnik grup vardır. Ulus devlet talebiyle kışkırtılan bu parça birimler birbirlerini boğazlamak için var güçlerini harcıyorlar.

Bu sonu yıkıcı trajedilere yol açacak genel gidişin önüne geçmek için atılması gereken adımların başında, dilimizi ve asıl kaynaklarla ilişkisini yeniden kurmak geliyor. Her şeyden evvel Kur'ân'a ve Sünnet'e ait bir kelimeyi, tam bu iki kutsal referansın ruhu ve amaçlarına aykırı anlamlarda kullanmak İslâm'a karşı bir saygısızlıktır. Durum bu merkezde iken, Türkçe'de veya başka Doğu dillerinde millet kelimesi din manasından ayrı bir mana kazanmış, Batının kullandığı nation kelimesi yerine geçmiştir... bir asrı aşan bir zamandır yazarlarımız, şairlerimiz, fikir ve ilim adamlarımız millet kelimesini, son asırların toplum tipi manasında kullanmışlardır; üstelik bunlar arasında dindar kişilikleri ve dinî bilgileri müsellem şahsiyetler vardır... Bundan dolayı "kendiliğinden ve bir ihtiyaca binaen" yerleşmiş olduğuna göre, bu kelime üzerinde dinî bir spekülasyon yapılması doğru olmaz,[92] türünden gerekçe ve argümanlar inandırıcı olmaktan hayli uzaktır. Bu, bizi Durkheim sosyolojisinin temel kavramlarından hareketle bir "İslâm sosyolojisi" yapmaya da götürmez; olsa olsa bir İslâm sosyolojisi'nden çok, ondokuzuncu yüzyılda kalmış Durkheim'ın sosyolojik görüşleri ile İslâm arasında uygunsuz analojiler kurmaya götürebilir.

Düşünce dünyamızı ve siyasi hayatımızı kirleten Durkheim sosyolojisini bir kenara bırakabilirsek, artık Durkheim'ın ve uluscu doktrinlerin çözmekte acze düştüğü –çözmek ne kelime, sebep teşkil ettiği– sorunlarla karşı karşıya olduğumuzu görmüş oluruz. Hiç kimsenin görmezlikten ge-

---

[91] Daha geniş bilgi için bkz. Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk* (Çev. B. Ersanlı Behar-G. Göksu Özdoğan, İstanbul 1992) s. 101 vd; Ballibar ve Wallerstein, *Irk-Ulus-Sınıf*, (çev. N. Ökten, İstanbul, 1993) s. 91 vd.

[92] Yümni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul, 1994, s. 113-114.

lemeyeceği kadar içinden geçmekte olduğumuz modern zamanların temel trajedisi şudur:

Bütün kavimler ve etnik gruplar birer ulus devlet mi olacak, yoksa farklı insan toplulukları birbirlerini tüketmeden kendilerine yeni örgütlenme modelleri mi bulacak? Din, ümmet, millet vb. ilahi temeldeki terminolojisiyle İslâm, insanlara yeni çıkış yolları gösteriyor. Ancak öncelikle Müslümanların dinî terminolojilerini modern kirlerden arındırmaları gerekir. Her şey Müslümanların göstereceği çabalara bağlı.

Yedinci Bölüm

HİLAFET BİRLEŞTİRİCİ BİR ÜST KİMLİK Mİ, BİR ÖRGÜTLENME MODELİ Mİ?

HİLAFET BİRLEŞTİRİCİ BİR ÜST KİMLİK Mİ, BİR ÖRGÜTLENME MODELİ Mİ?

AKTÜEL DÜNYAMIZDA HİLAFET

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve 1924'te Hilafet'in kaldırılmasıyla, bütün İslâm dünyası kendini bir anda adeta bir boşluk içinde hissetti. Tarihsel olarak Hilafet, ilk ortaya çıkışında sahip olduğu hakiki fonksiyonlarını yerine getirmekten uzak bir kurum hâline gelmiş olmasına rağmen, yine de Müslüman kavimleri ve toplulukları bir arada tutan güçlü manevi bir bağ olma özelliğini korumaya devam ediyordu. Bilhassa ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden başlamak üzere, giderek dağılma zaafı içine giren İslâm dünyasını tekrar bir araya getirme, gevşemiş bağları takviye etme, kısaca yeni bir İslâm birliğinin (İttihad-ı İslâm) kurucu nüvesi olma gibi amaçlarla gündeme gelmiş olması, bu tarihsel kuruma herkesin farklı bir gözle bakmasına yol açmıştı. Sultan Abdülhamid'in bu konudaki çalışmaları kısa zamanda semere vermiş ve neredeyse dünyanın en ücra köşesinde yaşayan Müslüman küçük toplulukların dahi Hilafet'e ve Müslümanların halifesine umut bağlamasını sağlamıştı.

Ancak, Anadolu'da verilecek bir mücadelenin zamanla diğer İslâm bölgelerine yayılacağı ve Müslümanların tekrar büyük bir birlik kuracağı beklentisi içindeyken, Türkler'in bizim artık İslâm birliği gibi bir problemimiz yok, herkes kendi başının çaresine baksın deyip, üstelik sadece ken-

dilerini değil, bütün Müslümanları ilgilendiren Hilafet'e de son verdiklerini açıklamaları, bir anda herkeste şok etkisi meydana getirdi.

Peki, bundan sonra ne olacaktı? Aslında Müslüman topluluklar, hâlâ Hilafet'e birleştirici bir güç gözüyle bakarlarken, onların aydınlarında bu kurumun tarihsel fonksiyonunu tamamladığı yönünde güçlü bir kanaat vardı. Hatta, artık Hilafet değil, modern örgütlenme biçimiyle "İslâm devleti" modelini savunanların sayısı giderek artıyordu.

Kaldırılmasının üzerinden 70 yıl geçmiş olmasına rağmen Hilafet gibi önemli bir konu hakkında bugün de fikir yürütmenin bazı zorlukları var. Önemine binaen biz burada, Hilafet'in aktüel ve tarihî yönüne değindikten sonra, bir kurum olarak Hilafet'in İslâm'ın teorik hukuku açısından dinî değeri üzerinde duracak ve bu perspektiften hareketle bugünün şartlarında bizler için ne anlam ifade ettiği konusuna bir açıklık getirmeye çalışacağız.

Şunu hatırlatmakta yarar var: Amacımız, bu safhada herhangi bir yönlendirmede veya somut bir öneride bulunmak değil, ancak yaşamakta olduğumuz küreselleşme sürecinde, kendine özgü bir düşünce ve inanç havzası şeklinde adeta yeniden harmanlanmakta olan İslâm dünyası için bir birlik fikrine giderken, bu konuda hangi nazarî ve tarihî verilere dikkat etmemiz gerektiği konusuna işaret etmektir.

Hepimizin yakından müşahede ettiği gibi dünyamızda genel bir küreselleşme süreci yaşanmaktadır. Ticaret, ekonomi, eğitim, kültür, spor, bilim ve diplomasi alanında başgösteren karşılıklı bağımlılık, iletişim ve ulaşım teknolojisindeki hızlı gelişmeleri de yedeğine alarak ulus devletleri global düzeyde bir dünya köyünün birer üyesi durumuna düşürmektedir. Çok kutuplu ve hiç dengeli çerçevede yeniden kurulmakta olan böyle bir dünyada siyasi, askerî ve iktisadi bağımsızlık fikrine çok önem veren ulus devletlerin, bu geçen yüzyıldan devraldıkları yapılarını daha ne kadar koruyabilecekleri merak konusudur.

Ancak sözkonusu küreselleşmenin daha henüz ulusal siyaset, idare ve iç hukuk alanlarına tam olarak yansıdığı söylenemez. Şu var ki, bu küreselleşmeye paralel olarak bir bölgeselleşme sürecine girmekte olduğumuz da bir gerçek. Birbiriyle paradoks gibi görünen iki farklı gelişmenin işlediği

bu süreçte, kültürel, tarihî ve sosyal yapıları benzer durumda olan ülkeler iktisadi ve siyasi yeni entegrasyonlar kurmaktadırlar. Şimdiden 12 Avrupa ülkesi (AB) ve Amerika, Kanada ve Meksika'yı (NAFTA) içine alan iki entegrasyon teşebbüsü tamamlanmak üzeredir. Rusya'nın önderliğinde teşekkül eden BDT, Asya'nın Kaplan Ülkeleri ve Latin Amerika'da dört ülke bu sürece katılma teşebbüslerinde önemli mesafeler katetmiş bulunmaktadırlar. Yakın bir gelecekte Çin ve Hindistan'da da bu yönde yeni gelişmeler bekleyebiliriz.

Bu yeni teşekkül eden global tabloda İslâm dünyasının da benzer bir entegrasyona gitmesi beklenirken, bu yönde adımlar atıldığına dair ciddi ve somut herhangi bir belirtiye rastlanmıyor. Ancak orta vadede dünyadaki yeni kutuplaşmaların İslâm dünyasını siyasi ve iktisadi bir birlik fikrine yönelteceğini düşünebiliriz.

İslâm dünyası her bir parçası yer değiştirmiş kırık bir tablo görünümündedir. Birlik fikri için gerekli olan tarihî ve kültürel arkaplan sağlamlığını korumaktadır. Bütün İslâm dünyasındaki toplumsal yapılar, örf, adet ve gelenekler şaşırtıcı derecede benzerlik içindedirler. Müslüman halk ve kavimlerin birlik yönünde bir arzu ve istek beyanında bulunmadıkları hiç söylenemez. Ancak bütün bunlara rağmen, bu dünyanın aydın ve yönetici elitlerinde anlaşılması güç bir isteksizlik gözleniyor. Bunun da zamanla ve konjonktürün dayatması sonucunda değişeceğini umut edebiliriz. O zaman bu türden bir siyasi birliğin üst kimliği, birleştirici referansı ne olacak, sorusu gündeme gelmektedir. İşte belki de "Hilafet" konusunu bu bağlamda ele alabiliriz.

Hilafet'in Müslüman bireyin ve geleneksel dünyanın bilincinde hâlâ güzel bir hatıra, hatta kutsal bir makam şeklinde yerini koruduğunda hiç şüphe yok. Ama ben yine de bu kurumun dinî mi yoksa tarihî mi olduğu yolunda bir sualin sorulmasını gerekli görüyorum.

Hatta şöyle de sorabiliriz:

Hilafet, siyasi bir mekanizma olarak dinin usulünden midir, yoksa füruundan mıdır?

Bu suallere tatmin edici cevaplar bulabilmek için İslâm tarihinde yaşanan siyasi tecrübeye dikkatle bakmakta yarar var.

HİLAFET, SALTANAT, İMAMET

Genel olarak İslâm tarihinde biri tamamen teoride kalmış, ikisi pratik uygulama şansı bulmuş üç siyasal model tesbit edilebilir. Bunlar da, Sünnî dünyanın öne çıkardığı pratik düzeydeki tecrübeye konu olan Hilafet ve Saltanat ile teorik düzeyde Şia öğretisinde savunulan İmamet modelidir.

Sonuncusundan başlamak gerekirse İmamet modeliyle ilgili şu söylenebilir: İlahi tayin ve nassın vesayetine dayandığı öne sürülen Şii İmamet modelinin İslâm tarihinde tatbikat imkânı bulamadığı bilinmektedir. Yönetimin bütün kontrol ve tasarrufunu ma'sum İmam'ın hakkı ve tartışılmaz yetkisi dahilinde kabul eden bu görüş 12 İmam'ın şahsında özelleştirilmiş, fakat imamlar zinciri 12. İmam'ın (İmam Mehdi b. Hasan el Askeri'nin h. 328'deki) gaybubetiyle kesintiye uğramıştır.

İslâm tarihinde Ehl-i Beyt adına kurulmuş devletler varsa bile, sözkonusu modelin teoride savunulan öğretiye uygun tatbikat imkânı bulduğu söylenemez. Abbasiler'den sonra bir ara İslâm dünyasının büyük bir bölümü Şii hakimiyeti altına girmiş olmakla beraber, pratikte Şii yönetimlerin Sünni yönetimlerden çok farklı sonuçlar doğurdukları söylenemez.

Ancak şimdi Şii dünyanın siyasi ve ilmî merkezi sayılan İran'da İslâmî bir rejim var ve 1979'daki İslâm devrimiyle tesis edilen bu rejimin siyasi ve manevi lideri bir Velayet-i Fakih'tir. Yaygın düzeyde bilgi yanlışlığına sebebiyet verdiği için hemen hatırlatmak gerekir ki, Velayet-i Fakih, masum İmam'ın kendisi değil, ona niyabet eden bir makamdır; bazı yazarlar kasıtlı olarak gaybubet hâlindeki imam ile onun yaşayan naibini aynı şeymiş gibi göstermektedirler. Bu yanlıştır; çünkü Şii öğretiye göre masum olan sadece 12 imamdır, onların naibleri masum değil, görüş ve kararlarında isabet eden ve yanılabilen müctehidlerdir.

İmam Humeyni'nin genel çerçevesini ictihadla çizdiği Velayet-i Fakih'e dayalı siyasi sistem, ilginçtir, bir cumhuriyettir. Ve yine ilginç bir nokta şudur: Sünnî dünyanın önemli bir bölümünde askerî dikta yönetimleri ve sözde "dinî" monarşik rejimler sürüyorken, Velayet-i Fakih'in kumanda ettiği İslâm Cumhuriyeti'nde kadınların ve gayr-ı müslimlerin de seçme ve seçilme haklarına sahip olduğu parlamenter bir sistem vardır.

Oysa Sünni İslâm'ın doktriner esaslarına sıkı sıkıya bağlı olduklarını her fırsatta açıklamaktan büyük bir zevk duyan Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinde, seçim, muhalefet ve siyasal katılıma kapalı rejimler ayaktadır. Kuveyt'te istişari mahiyette oluşturulan meclis için yapılan seçimlerde kadınlara oy hakkı tanınmadı; bu İslâmiyet'e aykırı bulundu.

Sünni dünyanın siyasi tarihine damgasını vuran Saltanat modelinin Hz. Muaviye ile başladığı ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdüğü hepimizin malumudur. Zaman zaman Emevi, Abbasi ve Endülüs Emevileri'nde somut bir hilafetten sözedilse bile, esas itibariyle yönetimlerin birer Saltanat veya en azından Hilafet-Saltanat modeline dayanan birer monarşik siyasi profil arzettikleri muhakkaktır. Seçim, Biat ve Şura'nın şeklî manada bir formaliteye indirgendiği bu sistem, dokuzuncu yüzyıldan itibaren Hilafet aleyhinde ciddi bir bölünmeye uğradığı ve nihayet 1055'te siyasi hakimiyetin Selçuklu sultanının eline geçmesiyle sembolik bir konuma düşmüş oldu.

1517'de Mısır'ı da kendi hakimiyet sahalarına katan Osmanlılar, Hilafet'in merkezini İstanbul'a taşırlarken, bunu aktif bir siyasi kurum olarak hayata geçirmeyi düşünmediler ve hatta bir ara sultanlar "Halifelik" vasıflarını dahi unutur gibi oldular. Bu sıfatı Osmanlı sultanlarına hatırlatan olay Rusya yenilgisi üzerine ve 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca anlaşması oldu. Bu anlaşma ile Rus İmparatoriçesi II. Katerina, Osmanlı'daki Hıristiyanlar için himaye hakkı talep edince, Osmanlı Sultanı da "Halife" sıfatıyla Kırım Türkleri adına aynı hakları talep etti. Bu husus 1876'da ilan edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun ilk maddeleri arasında teyid edildi ve buna göre Osmanlı Sultanı aynı zamanda Halife sıfatıyla İslâm dininin hamisi olarak zikredildi.

Tarihte görüldüğü şekliyle Saltanat veya Hilafet-Saltanat'ın İslâm tarihinin erken döneminde ve Dört Halife (Hulefa-i Raşidîn) devriyle sınırlı olarak teşekkül eden hakiki Hilafet'ten çok farklı bir siyasi model olduğunda şüphe yok. Bu konuda modern Müslüman müellifler neredeyse icma hâlindedirler.

Bu noktada "raşid" sıfatını alan Dört Halife'nin Hilafet modeline kısaca değindikten sonra konunun teorik yönüne geçeceğim.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) irtihalinden hemen sonra, uzun ve tartışmalı süren bir müşavereden sonra Hz. Ebu Bekir (radıyallahu) halife seçildi. Bu, Kur'ân'ın da yönetimle ilgili işaret ettiği biat bağlamında hukuki bir teamülün oluşmasına kaynaklık etti ve ilk halifeyi izleyen üç Halife'nin de başa geliş şekillerinde seçim, İslâm Kamu Hukukunun temel bir prensibi olarak kabul edildi. Bu meyanda Raşid Dört Halife'nin başa gelişlerinin, seçim ve biat esasına dayandığı ve tatbikatın genel şura esasına göre yürütüldüğünü söylemek mümkün. Bana göre Dört Halife ile sınırlı olmak üzere sahih bulduğumuz Hilafet modelinin bize ve Kamu Hukukuna bıraktığı en değerli miras, Seçim, Biat ve Şura prensipleridir.

Ancak çağımızın hayli karmaşık hâle gelen sorunları, Müslüman nüfusun oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış olması ile Müslüman dünyanın son derece heterojen bir yapı arzeden durumu gözönüne alındığında, Hilafet modelinin önümüze bazı zorluklar çıkardığı görülür. Şimdi buna daha yakından bakmaya çalışalım.

HUKUKİ DAYANAKLAR VE BOŞLUKLAR

Bugünden geriye dönüp baktığımızda, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Türkiye, Mısır ve Hind yarımkıtasında Hilafet'le ilgili başlayan tartışmalarda önemli fikirlerin ortaya konulduğunu görüyoruz. Bu tarihî kurumun kaldırılmasına takaddüm eden günlerde Mısır'da Şeyh Ali Abdürrazık, Muhammed Reşid Rıza ve Türkiye'de Seyyid Bey'in Hilafet'in "dinî" konumuyla ilgili öne sürdükleri fikirler prensipte ve usul (fıkıh/hukuk metodolojisi) yönünden yanlış değildi. Sözünü ettiğimiz bu zatlar, İslâm tarihinin siyasi tecrübesine damgasını vuran bu kurumun esasta dinin "usulü"ne değil, fakat "furuu"na dayandığını söylüyorlardı ki, bu genel İslâmî çerçeve açısından doğruydu. Nitekim bugün biz de, Hilafet'in Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) irtihalinden hemen sonra bir "Sahabe ictihadı" şeklinde ortaya çıkıp hayata geçtiğini söylüyoruz. Durum bu merkezde olmakla birlikte sözü geçen zatların görüşlerine bizim bazı rezervlerimiz var.

Onların bu argümandan, dinin furuuna dahil olup bir Sahabe ictihadı sonucu ortaya çıkan Hilafet gibi, kendine özgü örgütlenme modeli ve felsefi yönelimleriyle modern devletin de benzer şekilde furua giren bir konu sayılıp ictihadla kabul edilebileceği sonucunu çıkarma amaçları vardı. Usul bakımından bu doğru olmakla beraber, bir ümmetin siyasi olarak örgütlenmesiyle ilgili diğer temel hususları gözardı etmeleri veya farkında olmamaları dolayısıyla esas yönünden yanlıştı. Nitekim bütün İslâm dünyasında tecrübe ettiğimiz modern ulus devletin, Müslüman siyasetinin nihai amaçlarına aykırı düştüğüne ve teşkilat yapısındaki özellikleri dolayısıyla çok sayıda soruna yol açtığına bugün daha yakından ve somut bir biçimde muttali oluyoruz.

Şüphesiz Sahabe ictihadı, İslâm fıkıh usulünde önemli bir yere sahiptir. Sözgelimi bazı Hanefi hukukçusuna göre Sahabe içtihadı, İcma ve Kıyas'tan önce gelir. Hanefi usulcüleri, bu anlamda ve zımnen hukukun kaynaklarını beşe çıkarıp sıralamayı şöyle yaparlar: Kur'ân, Sünnet, Sahabe ictihadı, İcma ve Kıyas.

Tabiî burada, ictihadın Sahabe-i kirama nisbet edilse bile, sonuçta zanni bilgi ifade eden bir ictihad olduğunu akıldan çıkarmamak lazım. Ben, kişisel olarak tek tek veya bir grup şeklinde teşekkül eden Sahabe ictihadından çok, Sahabe icmaı'nın bağlayıcı olabileceği fikrinden yanayım. Çünkü Sahabe'nin üzerinde icma ettiği bir konu, "-Eğer Hz. Peygamber hayatta olsaydı, bu mesele karşısında nasıl bir tutum içinde olur veya bu meseleyi nasıl çözerdi?" sorusuna Sahabenin tümünün ittifakla "-Şu şekilde çözerdi" demesidir ki, bu gerçekten hepsinin birden ve tamamen Resûlullah Efendimiz'in muradına ve anlama tarzına mugayir bir tahmin içinde olamayacakları kaziyesine dayanır. Bu bir kaziye-i muhkemedir; zira Kur'ân'ın nüzulüne şahid olan ve Hz. Peygamber'in özel terbiyesini alıp yetişen Sahabe'nin –ister su-i maksad ister su-i fehm yoluyla olsun– tümünün İslâmî hükümlerde tecelli eden Allah'ın iradesine muhalif bir tutum içinde olacakları düşünülemez. Ancak Sahabe'nin de farklı ictihadlar yaptıklarını ve kendi aralarında ihtilafa düştüklerini müşahede ettiğimizden, bu bağlayıcılığı "ictihad"a değil de, "icmaa" vermemiz daha uygun ve doğru olur.

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) irtihalinden sonra Halife seçilen Hz. Ebu Bekir (radıyallahu), bir iki istisna dışında sahabenin tümünden biat aldı. Hz. Fatıma (radıyallahu) ve Sa'd bin Ubade'nin (radıyallahu) ona biat etmemiş olmaları, bu icmaı bozar mı? Bu sorulmaya değer bir sual olmakla beraber kesin olan şu ki, Hilafet'i bir yönetim şekli olarak düşünen Sahabenin birinci hareket noktaları, Kur'ân ve Resûlullah'ın tatbikatında yönetimle ilgili ortaya çıkan genel hükümler; ikinci hareket noktaları onların kadim kabile geleneği olmuştur.

Bilindiği üzere o zaman Arap yarımadasının iki büyük komşusu olan İran ve Bizans'ta meşruiyetlerini tanrısal bir kaynağa ve yetkiye dayandıran krallıklar, bir tür monarşik teokrasiler vardı. Araplar ise ister konar göçer bedeviler ister yerleşik hadariler olsun, kabile hayatı yaşıyorlardı. Her kabilenin son sözü söyleyen bir reis (nakib)i vardı; ama reisin kabilenin diğer fertlerinden farklı dinî veya kategorik bir imtiyazı ya da kutsal bir üstünlüğü yoktu. Bir bakıma reis, "eşitler içinde birinci"ydi. Reis, eğer kabilenin genel isteklerine aykırı hareket edecek veya hoşnutsuzluklara yol açan bir tutumunda ısrarlı davranacak olursa azledilebilir ve yerine bir başkası seçilebilirdi. Herhâlde Dört Halife'nin de seçimle işbaşına gelmiş olmasında, bu kabile geleneğinin önemli bir payı vardı.

Tabiî olarak yöneticinin seçimle işbaşına gelmesi Kur'ân'ın ruhuna, Şeriat'ın maksadlarına uygundu. Nitekim Kur'ân'da öngörülen ve Hz. Peygamber'in tatbikatında esas alınan Biat zımnen bir seçimdir de. Şu var ki, Sahabe ictihadıyla daha da belirgin hâle gelen bu mekanizmanın biattan ayrı bir temel teşkil edip zikredilmesi çok önemlidir ve bunun öneminin tamamen farkında olan Ebu Hanife, daha sonra şöyle diyecektir: "Bir imam bütün ümmetten biat almış olsa dahi, seçimle işbaşına gelmediği müddetçe gayr-ı meşrudur."

Ebu Hanife'nin bu ısrarında ne kadar haklı olduğu Hilafet'in Saltanat'a dönüşmesi, yönetilenlerin bir yetki devri olan yönetimin babadan oğula miras gibi intikal eden bir "mülk" şeklinde telakki edilmesi, kısaca "kılıç hakkı"nın yönetimi belirlemeye başlamasıyla açıkça anlaşılmıştır. Ancak Dört Halife ile sınırlı sahih Hilafet modelinde üç temel esasın, yani

Seçim, Biat ve Şura'nın korunduğu muhakkaktır; zaten bize de intikal eden en değerli miras bu üç dominant ilkedir.

***

Raşid halifelerin Hilafet modeli, teşekkül ettiği tarihî dönemin şartlarında önemli bir fonksiyon görmekle beraber, bugün için karşımıza bazı zorlukları çıkarmaktadır. Bu zorluklardan bahsederken, anlaşılması gereken Kur'ân ve Sünnet'te tarifi yapılmış hükümler, açıkça verilmiş nasslar değil, ancak yukarıda işaret etmeye çalıştığımız gibi gerek bu nasslardan gerekse kendi sosyal hayatlarının kabile geleneklerinden istifade ederek, yönetimin bu şekilde olması gerektiğine hükmeden Sahabe ictihadı ve tatbikatıdır. Her ne kadar Tarihsel İslâm'da ümmetin zihninde sadece Sahabe ictihadı ve tatbikatı değil, müctehidlerin dahi ictihadları nass gibi kutsal ve bağlayıcıymış gibi aynı kategoride yer almışsa dahi, biz usul bakımından nass ile herhangi bir beşerî ictihad arasında mahiyet farkı olduğunu kesin olarak biliyoruz.

Bu önemli noktanın altını böylece çizdikten sonra, Hilafet modeliyle ilgili zorlukları şu sekiz maddede toplayabileceğimizi düşünüyorum:

1. Hilafet modelinde seçimin hangi esas ve hukuki düzenlemelere göre yapılacağı açık ve somut değildir.

2. Halife ömür boyu (kayd-ı hayat) yönetimde kalmak üzere seçilmiş, halifenin siyasi iktidarıyla ilgili herhangi sınırlayıcı bir süre getirilmemiştir.

3. Halife'yi başkentte oturan ileri gelenler seçmiş, biat ise diğer yerleşim merkezlerinden alınmıştır. Halbuki seçimin genel bir vasıf kazanması gerekebilir.

4. Her dört halife de Şura'ya önem vermiş, fakat bunun hangi bağlayıcı kurallar dahilinde işler hâle getirileceği yolunda herhangi bir düzenlemeye gidilmemiş ya da görev ve yetkileri kanunla belirtilen bir kuruma dönüşmemiştir. Sözgelimi meclis, şura'yı işler kılan başka bir hukûki mekanizma vs. gibi.

5. Hukuku ihlal eden, baskı ve şiddete başvuran, iktidarı kötüye kullanan ya da başarısızlığa uğrayan bir yöneticinin meşruiyetini kaybettiği kabul edilen genel bir ilke olmakla beraber, bu durumdaki bir yönetici ve

yönetimin hangi hukuki kural, yöntem ve mekanizmalara başvurularak azledileceği somut ve yasal bir düzenlemeye tabi tutulmamıştır.

6. Siyasal katılım bağlamında söz ve muhalefet hürriyeti genel İslâmî hükümlerce desteklenmiştir. Ancak Hilafet modelinde bu hak ve hürriyetin hangi kurum ve kurallar dahilinde siyasi sistem içinde yer alacağı, muhalefetin örgütlü mü örgütsüz mü yapılacağı, kılıç hakkına başvurmadan önce ne türden yasal siyasi imkânlara başvurulabileceği belirtilmemiştir.

7. Hilafet modelinde, siyasi iktidarın şiddet kullanılmadan ve hür seçimlerle nasıl el değiştireceği konularında belli bir açıklık ve düzenleme olmadığını söylemeliyiz ki, sistemin bazı durumlarda siyasi trajediye yol açan tarafı Hz. Osman'ın (radıyallahu) şehadetiyle ortaya çıkmıştır.

8. Son olarak seçilecek halifenin "Kureyş'ten olması" yönünde nakledilen hadisin çok kavimli ve çok etnik gruplu İslâm dünyası için hangi hukuki manalar ifade ettiği bugün dahi yeterince açıklık kazanmış değildir. Sözgelimi nakledilen bu hadis, ilk Müslüman nesil için mi geçerliydi –ki şahsi kanaatim bu yönderir–, yoksa bütün zamanlar ve bütün Müslüman kavimler sözkonusu olduğunda da geçerli midir?

Bütün bunlardan hareketle, Kur'ân'da ve Sünnet'te İslâm kamu hukuku'yla ilgili yer alan hükümleri de gözönüne aldığımızda, ilk İslâm cemaatinin geliştirdiği Hilafet modelinin bir sahabe ictihadı olduğu sonucuna varıyoruz.

Sahabe ictihadı, hukukun kaynakları arasında yer almakla beraber, sonuç itibariyle "ictihad" olması dolayısıyla dinin usulü kapsamında değil, furuu kapsamında yer almaktadır. Bu da devletin kuruluşu, yönetilenlerin yöneticilerle olan ilişkileri ve bu konuda ihtiyaç hissedilen hukûki kural ve mekanizmaları tarif ve ihdas etme konularının, kısaca kamu hukukunun Müslümanların ictihadına, zamanın ve şartların icabına bırakıldığını göstermektedir. Nitekim Kur'ân ve Sünnet'in sabit bir yönetim biçimi öngörmediği, ancak yönetimle ilgili bazı değişmez ilkeler vaz'ettiği konusu genel kabul gören bir husustur.

Bu yönüyle hilafet de, saltanat, monarşi, krallıklar, cumhuriyet vb. yönetim şekilleri gibi dinî değil tarihî bir kurumdur. Şimdi şu sorulabilir:

Sözkonusu tarihî kurumu olduğu gibi bugüne aktarmak mümkün mü? Ben iki açıdan bunun zor olduğunu düşünüyorum: Birincisi, yukarıda işaret ettiğim sebeplerden dolayı. Böyle bir arzu ve teşebbüs olsa dahi, ictihad temelinde Hilafet'i yeniden ele almak ve çok yönlü bir hukûki düzenlemeye tabi tutmak gerekecektir ki, muhtemelen ortaya çıkacak olan muasır Hilafet, tarihi Hilafet'ten farklı bir şey olacaktır.

İkincisi, eğer Hilafet'e bugün İslâm dünyasında siyasi birliği sağlayacak birleştirici bir kurum gözüyle bakılacak olursa, burada da bazı problemler çıkmaktadır. Sözgelimi Türkler bu hakkın kendilerine ait olduğunu söyleyebilir ve Halife'nin Türkler'den olmasını isteyebilirler ki, 1924'te ilga edildiğinde Hilafet Osmanoğulları'nda ve İstanbul'daydı. Araplar ise Halife'nin Kureyşliliği'nden hareketle buna itiraz edebilirler. Nitekim bazı kesimlerinde bu yöndeki itirazlar tarih boyunca ve bugün de sürmektedir. Kendi özel siyasi görüşleri dolayısıyla Şiî dünyanın ve İran'ın bu kurumu tarih boyunca kabul etmediğini hepimiz biliyoruz. Oysa eğer İslâm dünyasında kalıcı ve sahici bir siyasi birlik tasarlanıyorsa, bu ümmeti meydana getiren Müslüman kavimler arasında uygun bir mutabakat kurulması gerekmektedir. Bu aşamada bizler yeni ihtilaf noktaları değil, ittifak noktaları bulmak ve hatta tarihî mirasımızı birleştirici unsurlara dönüştürmek zorundayız. Çünkü şüphesiz "ihtilafta azab, ittifakta rahmet vardır."

Şu var ki, küreselleşen dünyada din temelinde yeni kutuplaşmalar ortaya çıkıyor. Gelecekte dünyanın Hıristiyanlık/sekülerizm, Konfüçyüsçü/Budizm ve İslâm mihverinde üç ana kutba doğru evrileceği beklentisi içinde olabiliriz. Böyle bir dünyada yepyeni siyasi, iktisadi ve kültürel entegrasyonlar ortaya çıkacaktır. Belki Hilafet tarihsel bir kurum olma özelliğinin ötesinde, yeni ictihad ve İslâmî perspektiflere İslâm dünyasında siyasi ve manevi bir üst birleştirici kimlik rolü oynayabilir. Ama her durumda bu ictihad alanına ait bir konudur ve Müslüman dünya, ictihad sayesinde Hilafet'i yeniden tanımlamak ve gerekiyorsa yeni bir yönetim modeli geliştirmek de dahil olmak üzere, kendine uygun bir çıkış yolunu bulabilecek kaynak ve iradeye sahiptir.

HİLAFET VE MUSTAFA KEMAL

Çok dinli, çok kavimli ve çok hukuklu Osmanlı devletinin tasfiye edilmesinin hemen akabinde laik/seküler temelde bir ulus devlet modelinin kurulmasında öncü rol oynayan Mustafa Kemal ve arkadaşları, Osmanlı'nın bütün sosyal, siyasi ve idari kurumları gibi Hilafeti de tasfiye ettiler. Hilafet tartışmalarında olumsuz görüş beyan edenlerin kanadında yer alan Mustafa Kemal'i üç ana hususun etkilemiş olabileceğini düşünüyorum. Bunlar da:

1. Ondokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde uluslararası düzeyde Hilafet'le ilgili ortaya çıkan yeni gelişme ve taleplerin Osmanlı'nın o günkü gücünü aşan boyutlara ulaşması;

2. Mustafa Kemal'in zaten modernleşme ve kalkınma aracı olarak gördüğü ulus devlete ilişin taşıdığı derin inanç;

3. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında belli başlı İslâmcılar'ın Hilafet'e alternatif olarak geliştirdikleri "İslâm devleti" kavramının, zamanla Mustafa Kemal'in zihninde laik bir ulus devlete dönüşmesi.

Sonuncusundan başlamak gerekirse, Cemaleddin Efgani ve M. Reşid Rıza'nın bu konuda etkileyici düşünceler, yeni sayılabilecek kavramsal modeller geliştirdikleri söylenebilir. Şüphesiz Efgani, İslâm birliğinden yana biriydi; ama tarihsel bir kurum olarak Hilafet'in artık fonksiyonlarını yerine getiremeyecek kadar aşındığına inanıyordu. Onun bakış açısından, Müslüman kavimlerin her birinin tek tek "milli" bağımsızlıklarını kazandıktan sonra bir araya gelip kendi aralarında bir birliğe gitmeleri, o günün konjonktüründe uygun bir çözümdü. Bu düşüncelerle Efgani'nin gittiği her yerde milliyetçi akımları desteklemiş olduğu yolundaki iddia bir ölçüde doğrudur. Mesela o güne kadar Müslüman zihnine yabancı olan toprağın, onun üzerinde yaşayanlara ait olduğu fikrini ilk defa Cemaleddin Efgani'nin dile getirdiği söylenebilir. Mısır'a gittiğinde şöyle diyordu: "– Ey Mısırlılar! Bu sizin yurdunuz. Bunlar mallarınız, namusunuz, dininiz, ahlâkınız ve şeriatınız. Düşman hile ve aldatmacayla bunlar üzerinde tasarruf hakkını ele geçirmiştir."[93]

[93] Cemaleddin Efgani-Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul, 1987,

Hatta Efgani'nin, Batı'da ortaya çıkışında mesiyanik bir inancın sekülerleşmesiyle yeni bir meşruiyet temeli bulan modern devletin, Müslüman dünyanın zihninde de aynı meşruiyetin bulunması amacıyla geleneksel mehdi inancını ve bu inancın kurtarıcı misyonunu İslâm çerçevesinde kurulacak yeni ulus devletlere transfer etmeye çalıştığı da söylenebilir.

Ancak Hilafet'e alternatif bir "İslâm devleti" kavramını mantıki sonuçlarına M. Reşid Rıza'nın götürdüğünde şüphe yok. O, yazılarında –kimi zaman açık kimi zaman zımnen– Hilafet'in miadını dolduran tarihsel bir kurum olduğunu söylüyor ve yerine "modern" anlamda bir İslâm devleti modelini öneriyordu.

Bu düşüncelerin bir Osmanlı paşası olan Mustafa Kemal'i hangi ölçülerde etkilediğini bilemiyoruz. Şu var ki, Mustafa Kemal, gücünü kaybetmiş bir devletin Hilafet gibi dünya üzerinde yaşayan bütün Müslüman kavimlerin askerî, siyasi ve ekonomik taleplerine cevap veremeyecek durumda olduğunu, bunun yanında diğer bazı Osmanlı diplomatları gibi, Türkiye'nin hilafete sahip çıkmakla İngiltere, Fransa, Rusya vb. güçlü ülkelerin husumetlerini celbedeceğini düşünüyordu. Bu konuda İngilizler'in gösterdiği aşırı hassasiyet, zaman zaman şantaj ve tehditlere yönelen politikaları muhtemelen bu olumsuz düşüncelerde önemli bir rol oynamıştır.

Bazı görüşlere göre başlangıçta Mustafa Kemal, Hilafet'e çok da olumsuz bakmıyor, hatta halife olmayı da içinden geçiriyordu. Eğer bu görüşlerde bir hakikat payı varsa, bu durumda acaba Mustafa Kemal, başlangıçta modern ve milli tanıma uygun, bir başka ifadeyle protestanlaştırılmış bir İslâm çerçevesinde bir devlet mi tasarladı? Elbette bu sorunun cevabını vermek kolay olmasa gerek; çünkü bu ve aksi yönde çok sayıda ve çelişik belirtiler var elimizde.

Mustafa Kemal'in ulusal temelde protestanlaştırılmış bir İslâm devleti düşünebileceği yönündeki belirtiler arasında, onun Martin Luther'-

---

s. 30. Bu bakış açısı sonraları kavim esası üzerinde ulus devletlere bölünen Müslüman dünyayı derinden etkileyecekti. Sözgelimi Mısır'ın el-Ehram gazetesi üst köşesinde "Mısır Mısırlılarındır", Türkiye'de de Hürriyet gazetesi aynı şekilde "Türkiye Türklerindir" diye yazacaktı.

den mülhem, Türkçe bir Kur'ân mealinin yapılmasını istemesi, Elmalılı Hamdi Yazır'a tefsir yazdırması, Ahmet Naim ve Kamil Miras'ın tercüme ve şerhettikleri Tecrid-i Sarih'e öncülük etmesi, camilere kiliselerde olduğu gibi sıra koydurtmayı tasarlaması zikredilebilir. Hatta hiçbir ciddi tepki ihtimali kalmamışken, niçin ancak 1928'de Anayasa'da yapılan bir ta'dilatla "devletin resmi dini İslâm'dır" ibaresini kaldırtmasının ve "laiklik" maddesini 1937'de Anayasa'ya koydurtmasının sebepleri araştırılabilir.

Henüz bu konuda doğruluğundan emin olduğumuz kesin kanaatlere sahip değiliz; çünkü dönemle ilgili doğru bilgilere henüz sahip değiliz. Resmi tarih anlayışının dışına çıkılıp daha objektif araştırmalar yapılabilse, belki bugünkü tartışmalara da ışık tutacak bilgiler ve belgeler bulunabilir.

Yine Hilafet konusunda söylentiler düzeyinde kalan başka bir husus var; o da Mustafa Kemal'in hayatının sonlarına doğru veya henüz açıklanmayan vasiyetnamesinde yeraldığı öne sürülen görüşlerdir. Buna göre, Mustafa Kemal, Cemaleddin Efgani gibi, tek tek Müslüman kavimlerin kendi bağımsızlıklarını kazandıktan sonra, eğer arzu edip ihtiyaç duyacak olurlarsa, günün birinde biraraya gelip kendi içlerinden ehil birini Halife olarak ilan edebileceklerini söylemiştir. Hatta bir ara rahmetli Özal'ın da teğet olarak şöyle bir dokunup geçtiği gibi, Mustafa Kemal şu cümleyi de eklemeyi ihmal etmemiştir: "O güne kadar Hilafet, TBMM'nin şahs-ı manevisinde mündemiçtir."

Bütün bunlar açıklanmaya, vuzuha kavuşmaya muhtaç bilgilerdir. Ancak farz-ı muhal, eğer gerçekten Mustafa Kemal bu düşüncede idiyse, bu durumda o, Hilafet'i İslâm ülkeleri arasında siyasi birliği sağlayacak bir üst-kimlik aracı şeklinde görmekten yanaydı, demektir.

Bunlardan ve "Hilafeti kaldıran" kanunun metninde yer alan ifadelerden hareketle, Hilafet'in "ilga edilmiş (mülgâ)" değil, "ta'til edilmiş" bir kurum olduğu fikri kuvvet kazanabilir mi? Hilafet'in mi Hilafet makamı'nın mı mülga veya muattal olduğu yolundaki tartışma henüz açıklık kazanmış değil. Sözgelimi Muhammed İkbal, sonuna kadar Hilafet'in ilga edilmediğini, bunun yerine Hilafet makamını tek bir kişi elinde tutmak-

tayken, bu düzenleme ile bunun TBMM'ne devredildiğini savunmuştur.[94] İkbal ve başkalarını bu şekilde düşünmeye sevkeden sebep 431 sayılı kanunda yer alan "Hilafet, hükümet ve cumhuriyet mana ve mefhumunda mündemiç olduğundan Hilafet makamı mülgadır" ibaresidir. Bu ibarede Hilafet ile Hilafet makamı arasında bir ayırım yapılmıştır. Ancak haklı olarak "makamı" mülga olunca kendisi kalır mı diyenlerin itirazı daha tutarlı görünmektedir.[95]

Mustafa Kemal'in en azından ilk zamanlarda bu yönde şahid olduğumuz düşüncelerinin Cemaleddin Efgani tarafından daha önce savunulmuş olması önemli bir noktadır. O, İslâm birliği ve İslâm devleti kavramlarından hareketle, Müslümanlar arasında kurulacak bir birliğin hem siyasi hem medeniyet açısından gerekli olduğunu söylüyordu: İslâm dünyasının Edirne'den Peşaver'e kadar bitişik sınırları, Kur'ân'ın hükmettiği halkları ve ortak inançları ile tek İslâm Devleti.. Efgani, bu sözlerden bütün bu toprakların tek bir sultanın hakimiyeti altında olacağı sonucunun çıkarılmaması gerektiğini hatırlattıktan sonra şöyle diyordu: Şüphesiz bu oldukça zor birşey. Ama tüm halkların yegane otorite kaynağının Kur'ân ve dinî birlikleri olmasını can u gönülden dilerim. Her ülkede bir yönetici bulunsun ve kendi hayatını sürdürebilmenin, kardeşi olan bir başka İslâm ülkesinin yöneticisinin varlığıyla mümkün olacağı bilinciyle ona yardım etsin.[96]

Efgani'nin Sultan Abdülhamid'e sunduğu öneriye göre, genel hatlarıyla siyasi ve idari olarak İslâm dünyası şöyle örgütleniyordu: Osmanlı devleti, valiliklere değil hidivliklere bölünüyor ve her hidiv kendi bölgesinde bir nevi özerk yönetime sahip oluyordu. Mesela Irak ve Kuzey Şam bir hidivlik; Hicaz bölgesi bir hidivlik; Şam, Beyrut ve Kudüs ayrı bir hidivlik oluyordu. Bu İngilizlerin Mısır'ı işgallerinden önceki durumu andıran yeni yapılanma Efgani'ye göre bir rahatlık getirebilirdi. Efgani, sonunda Afganistan ve İran'ın da bu birlik içinde yer alabileceklerini söylüyordu.[97]

94 Muhammed İkbal, *İslâm'de Dini Tefekkürün Yeniden İhyası*, Çev. S. Hori, İst., 1964, s. 176.
95 Kadir Mısıroğlu, *Geçmişi ve Geleceği İle Hilafet*, İstanbul, 1993, s. 358.
96 Efgani-Abduh, *a.g.e.*, s. 32.
97 Efgani-Abduh, *a.g.e.*, s. 32.

BİR ÜST-BİRLEŞTİRİCİ

Hilafet'in bugünkü durumuyla ilgili tartışmalarda iki önemli nokta üzerinde durulabileceğini sanıyorum:

a. Hilafet, İslâm dünyasının bugün içinde bulunduğu genel durum gözönüne alındığında, siyasi ve idari açılardan bir örgütlenme modelinin kurucu ilkesi olabilir mi?

b. Yoksa Müslüman dünya yeni örgütlenme modelini farklı referanslarda ararken, Hilafet, İslâm dünyasının siyasi, ekonomik, askerî ve kültürel alanlarda tesis edeceği bir birliğin üst-birleştirici kimliği şeklinde mi düşünülmeli?

Her iki soruya cevap ararken bazı zorluklarla karşılaşmamız mümkün görünmektedir. Ben kişisel olarak, tarihsel özellikleri dolayısıyla Hilafet'in bugünün İslâm dünyası için yeni bir örgütlenme modelinin kurucu ilkesi olamayacağı kanaatindeyim. Çünkü ilk ortaya çıkışında da Hilafet siyasi bir kurum olarak böyle bir fonksiyon görmüş değildi. Yukarıda anlattıklarımızın ışığında, bir Sahabe ictihadı olarak teşekkül eden Hilafet verili bir örgütlenme modelinin siyasi ihtiyaçlarını karşıladı. Hz. Ebu Bekir (radıyallahu) ilk halife olarak seçildiğinde, kendisinden önce Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) teşkilandırdığı bir siyasi ve sosyal yapı vardı. Hilafet ile Müslümanlar yeniden teşkilatlanmadı, eski teşkilat düzenini devam ettirip geliştirmekle yetindiler sadece.

Yakından bakıldığında Medine'de ilk siyasi ve sosyal teşkilatlanmaya 622'de Müslümanlar, Yahudiler ve Müşrikler arasında imzalanan Medine Vesikası ile adım atıldığı görülür. Şüphesiz Medine Vesikası, modern anlamda bir Anayasa metni değildir; ama aynı mekanlar üzerinde yaşayan çok farklı inançlardaki heterojen cemaatleri teşkilatlandıran ve belli bir uyum içinde siyasi birliğe katan hukuki bir metindir. Şu denebilir ki, modern devletlerin anayasalara yükledikleri fonksiyonlar bir kenara bırakılacak olursa, Medine Vesikası, herhangi bir Anayasa'nın yaptıklarından çok fazlasını yapmıştır.

Hz. Ali'nin (radıyallahu) şehadetiyle sona erdiğini kabul ettiğimiz Asr-ı

Saadet'ten sonraki saltanat dönemlerinde de Müslüman dünyanın çok farklı coğrafyalarda sahip olduğu örgütlenme modelleri, doğrudan sahih veya sahih olmayan Hilafet'le ilişkili değildir. Burada ümmetin genel arzu ve eğilimleri, Müslüman ulemanın ümmetin tarihteki birliğini ve sürekliliğini sağlamak üzere gösterdikleri büyük performansa, yöresel ve dönemsel şartlar ile siyasi iktidarın değişken tutumu, bu örgütlenme modelinin kimi zaman iyi ve gevşek markaj, kimi zaman kötü ve sıkı markaj şekillerde sürmesine yol açmıştır. Ancak her hâlükârda, bütün İslâm tarihinde resmi topluma karşı "sivil toplum"un çok da kötü bir durumda olmadığını söylemek mümkün; herhalde bunun en iyi örneklerinden biri Osmanlı'da yüzyıllar boyu yürürlükte kalmış bulunan Millet sistemidir.

Bu dönemlerde daima sultan veya halife olmuştur ve siyasi iktidarın nisbeten adil ve hoşgörülü davrandığı zamanlarda Halife'ye derin bir saygı da duyulmuştur. Zaten Osmanlılar da manevi gücü ve birleştirici fonksiyonu hayli büyük olan Hilafet'i devraldıklarında, bunun bir yandan kendi iktidarları aleyhinde kullanılmasının önüne geçmek, öte yandan Müslümanların bilincinde birliği ve meşruiyeti temsil eden bu sembolü ellerinde tutmak istediler.

Bunlar, Hilafet'in dinin esaslarından, yani usulünden çok furuundan olduğu ve tarihsel bir kurum olarak tarih sahnesine çıktığını göstermektedir. Bu, şu demektir: Müslümanlar, mümkün olan çeşitli örgütlenme modellerini araştırırlarken, ille de siyasi sistemlerinin hilafete dayanma gibi bir mecburiyetleri yoktur. Ancak daha üniversal bir siyasal birlik kurulurken, bu kurumun manevi ve üst-birleştirici bir fonksiyon görmesi mümkündür. Adına "hilafet" densin denmesin, Müslümanların böyle manevi bir birleştiriciye ihtiyaçları vardır. Esasında bu kelimenin mutlaka kullanılmasının mecburi olmadığını, daha ilk Müslüman nesil tarafından Halife yanında, Emir, Emirü'l-mü'minin ve İmam gibi kelimelerin kullanılmış olmasından anlıyoruz.

Herhâlde bugünün en acil sorunu, tarihsel kimliğiyle ve bir kurum olarak hilafeti yeniden diriltmekten çok; üzerinde yaşadıkları coğrafyadan,

içinde bulundukları değişik şartlardan dolayı hayli farklılaşmış bulunan Müslüman kavim ve toplulukların nasıl bir siyasi birlik kurabileceklerini araştırmak ve bunun için yeni örgütlenme modelleri üzerinde düşünmektir.

Sekizinci Bölüm

ALTERNATİF BİR ARAYIŞ: MEDİNE VESİKASI

ALTERNATİF BİR ARAYIŞ: MEDİNE VESİKASI

MODERNİTE VE DEVLET

Hıristiyan inancının teolojik varsayımlarına göre düşünen Ortaçağ insanının zihninde, evrendeki kozmolojik düzen ve onun bir izdüşümü olan dinî cemaatin sosyal düzeni:

1. Kutsal bir kaynaktan neş'et ediyor ve ilahi bir amaca yöneliyordu;

2. Fizik evrendeki varlık mertebeleri gibi sosyal hayatın esasını teşkil eden tabaka ve sınıflar da bu kutsal düzen içinde yerli yerindeydi;

3. Evrenin ve hayatın dinin verili tanımına göre canlı, organik ve bilinçli bir niteliği vardı.

Bütün bunlar Aydınlanma öncesi Hıristiyan dünyanın dominantlarıydı; ama insan, varlık ve siyaset iki hakikat (çifte-gerçeklik)in trajik bir tezahürü olduğundan, bir Hıristiyanın dünyasında en kâmil ifadesini İnciller'de bulan ruh ve beden yanında, Tanrı ile Sezar arasında bir çatışma da sürüyordu. Müslüman dünyadan sağlanan bilgi intikalinden sonra bu çatışma fizik ve metafizik, Kilise ve devlet, sonra da din ile bilim ya da duruma göre iman ve akıl arasında çatışma şeklinde bir kere daha alevlendi ve sonunda beden'in bir parçası olan beynin fonksiyonu akıl, fizik dünyanın nicel bilgisi sayesinde metafizik dünyaya ait ruhu besleyen imanı yenilgiye uğrattı. Sezar'ın Tanrı ya da dünyevi iktidarın ruhani iktidar üzerinde kesin

hakimiyet kurması demek olan bu köklü devrimin en gözde sonuçlarından biri devletin Kilise'den bağımsızlaşmasıdır. Aslında bir süre sonra devlet'in Kilise'nin önüne ve üstüne geçtiği anlaşılacaktı.

Yaklaşık olarak, Fransız İhtilali (1789) ile tescil edilen bu çatışmanın dinî olana karşı dünyevi olanın lehine sonuçlanması, modern devletin nitel ve aktüel çerçevesini çizen önemli bir gelişmedir. Ancak kabul etmek lazım ki, Fransız İhtilali'nin zafer meyvelerinin tohumu rönesans, reform ve Aydınlanma ile atılmıştır.

Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi'yle beslenen bu sürecin sonucunda kutsal bir kaynaktan neş'et eden ve ilahi bir amaca yönelen varlığın hiyerarşik düzeni yıkıldı; evren organik olmaktan çıkıp mekanik bir kimliğe büründü. Aydınlanmanın filozofları, evreni kendi zihinlerinde yıkıp yeniden inşa ederlerken, onların yöntemlerini sosyal bilimlere uygulayan sosyal bilimciler ve diğer filozoflar da, geleneksel toplumun hiyerarşik kutsal düzenini yıkıp teorilerini besleyen kavramsal modellerle yeniden inşa ettiler. Herhâlde modern bilimin türedi tarihinde, sosyal bilimlerin fizik bilimleri bir adım geriden izlemesinin böyle anlamlı bir nedeni var.

Bu yeni (ve bilimsel) teorilere göre, nasıl fizik evrenin ilahi bir amacı ve kutsal bir anlamı yok idiyse; bunun gibi geleneksel sınıf ve tabakaların hiyerarşik düzenine göre kurulmuş "eski toplum"un da ilahi bir amaç ve kutsal bir anlamı yoktu. Aslında daha bu süreçte "toplum" denen bir sentetik kurgu da yoktu; ama modernlik daima yaptığının bir benzerini yapıp kendisinden önceki sosyal kategori ve toplanma şekillerine "toplum" adını verdi; sanki toplum modernliğe ait türedi, uydurulmuş ve kurgulanmış bir kategori değilmiş ve bütün zamanlara ait evrensel bir fenomenmiş gibi. Tam bir iftira ve bühtandır bu.

Ama fizik evrende olduğu gibi insanların toplumsal hayatlarında da bir "düzen" olmalıydı. Fizik evrenin işleyişini mümkün kılan mekanik yasalar –ki bunların keşfi fizik bilimlere aitti– olduğuna göre, toplumsal düzenin işleyişini de mümkün kılan yasalar vardı; işte bu yasaları bulup ortaya çıkarmak sosyal bilimlere ait yüce bir uğraş olacaktı.

Son olarak sıra fizik evrene ve sosyal hayatın akışına bir anlam ve amaç tesbit etme işine geliyordu. Doğa bilimcileri, koca bir makina şek-

linde tanımladıkları evrendeki yasaların kaçınılmaz ve zorunlu olduklarını, dolayısıyla maddi tabiat ve fizik dünyanın determine edilebileceğini, bunun da "tarihin itici gücü ve amacı olan ilerleme" amacına işaret ettiğini söylüyorlardı. Aynı kavramsal model, olduğu gibi sosyal bilimciler aracılığıyla toplumsal hayata da uygulandı ve bundan, toplumsal hayatın –ya da toplum'un– bir bütün olarak belli bir hedefe doğru kurgulanabileceği sonucu çıkarıldı. Fizik bilimlerdeki ilerleme, artık toplumun da amacı ve hedefiydi.

Ancak milyonlarca insanı koskoca bir makina gibi işletmeye sokmak için büyük, hükmedici ve merkezî bir aygıta ihtiyaç vardı. Bu da bulundu; işte bu bulunan aygıt modern devletin ta kendisidir.[98]

Konumuz olan modern devletin, Avrupa tarihine özgü olmak üzere ortaya çıkışından önce Ortaçağ feodalizmi ve mutlak monarşilere rastlanır. Şu var ki siyasi ve idari kurumlar yönüyle bu geleneksel devlet şekillerinde kralın sorumlulukları iç asayiş, adalet ve dış savunma ile sınırlıydı; modern zamanlara girilmesiyle devlet, müdahale eden, planlayıp yönlendiren ve kaynak yaratıp aktaran fonksiyonlara sahip oldu.

Modern devletin ortaya çıkışını hazırlayan veya "kaçınılmaz" kılan çok sayıda maddi ve sosyal çevre faktörü sıralanabilir. Sözgelimi sanayi devrimiyle fabrika sisteminin gelişmesi, teknolojik yenilikler, büyük kentlerin ortaya çıkışı ve bunların sonucunda sağlık, eğitim, konut vb. alanlarda baş gösteren sorunların merkezî bir devlete ihtiyaç hissettirdiği düşünülebilir. Ticari ve sınai faaliyetlerin topluma yüklediği ek maliyetler, devletin ekonomiyle dev endüstriyel düzeyde ilgilenmesi, serbest (vahşi) piyasa sonucu teşekkül eden büyük iktisadi sorunlar; işsizlik, enflasyon; bazı kesimlerin her türlü güvenceden yoksun kalması; kamu hizmetleri, nüfus artışı sosyal göç vs. sebepler de bu çevre faktörlerine eklenebilecek fenomenlerdir.[99]

---

[98] Modern devletin ortaya çıkışıyla ilgili sosyolojik bir yaklaşım için bkz. Gıanfranco Poggı, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, İstanbul, 1991.; Bertrand Russel, *İktidar*, çev. Mete Ergin, İstanbul, 1976; Cem Edoğlu, *Devlet Nedir?*, İstanbul, 1990; Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İstanbul, 1990; Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, İstanbul, 1990.

[99] Bkz. Bilal Eryılmaz, *Bürokrasi*, (İzmir 1993) s. 15 vd.

Ancak bütün bunlar birer sebep olmaktan çok sonuçturlar ve modern devlet, temelde kendini, insan tekini zihni ve ruhuyla, toplumu da bütün fonksiyonlarıyla dünyevi (seküler) amaçlara yönelten merkezî bir aygıt gördüğünden modernlikle atbaşı ortaya çıkan sorunlar olarak görülebilirler. Modern devletin tek bir amacı vardır, o da ilerleme inancı temelinde modernite'nin seküler hedefini gerçekleştirmek, kısaca dünyada bir yeryüzü Cenneti'ni gerçekleştirmektir. Refah ve bolluk, kütlevî üretim, ulaşım ve iletişim alanındaki gelişme, teknolojik yenilenme ve bilimsel araştırmalara ayrılan kaynaklardaki artış, günün birinde ölüme de çare bulunacağı, tabiattaki bütün varlıkların insanın tam ve kesin denetimi altına gireceği bir yeryüzü Cenneti'ne ulaşmayı amaçlar. Tam da Âdem'i ve eşini Cennetteki yasak meyveden yemeye ikna etmeye uğraşırken Şeytan'ın onlara vaadettiği iki şey: sınırsız mülk ve ölümsüzlük (Tâhâ, 20/120).

Peki, bu mümkün bir tasarım mıydı?

Hayır. Niçin mümkün olmadığı ise ayrı bir konu.

Şu var ki, Şeytan'ın yalancı vaadlerini yeryüzünde gerçekleştireceği iddiasında olan modern devlet son zamanlarda derin bir sarsıntı geçirmeğe başladı. Modernite'nin kendisinin içine girdiği derin kriz yanında, bir anda dünyanın çeşitli bölgelerinde başgösteren dinî ve etnik çatışmalar modern insanın zihnini yeni yeni ve yakın zamanlara kadar alışık olmadığımız sorulara yöneltmeye mecbur etti adeta. Birçok insan, hiç beklenmedik bir hızla modern devleti inşa eden felsefî temel varsayımları ve bu dev aygıtın ana dayanakları üzerinde düşünmeye başladı.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi modern devletin

a- Merkezî,

b- Toprağa bağlı ve

c- Ulus olmak üzere üç ana öncülünden söz edebiliriz.

Kısaca hatırlatmak gerekirse, devletin merkezî niteliği onu kaçınılmaz olarak totaliter kılar. Bu salt ve kaba siyasal tutum, fiziki hegemonya anlamında değil –ki bu türden politikalar faşizm ve komünizme özgüdür–, daha rafine, nüfuz edici ve yönlendirici tutumlar anlamında bir totalitarizmdir ki, bunun somut şekli liberal devlette görülmektedir. Sözkonusu

totalitarizm toplumun bilinen alanları yanında dehşet verici nitelikte bireyin iç dünyasına kadar uzanabilmektedir.

Toprağa bağlı vasfı, onun ontolojik cevheri yücelten yönüyle ilgilidir. Bu, ister Batı Avrupa devletlerinde görülen kültürel şekliyle ister Doğu Avrupa ülkelerinde görülen etnik şekliyle olsun, bireyi devlete bağlayan "yurttaşlık" bağıyla belirginleşir. Bir kişinin bir devletin üyesi olabilmesi için, o devletin ulusal sınırları içinde kalan topraklarda doğup büyümesi gerekir. Evlilikler veya siyasi, dinî ve etnik amaçlı sığınmalar sonucu elde edilen yurttaşlık hakları ise aslî değil, arızîdir. Almanya ve İsrail gibi doğrudan ırk esasına göre kurulmuş devletlerin anayasası, Alman ve Yahudi doğan herkesi Alman ve İsrail yurttaşı kabul eder.

Modern devletin ulus niteliği ise, herhangi bir etnisite temelinde merkezî bir kültürün ana ve resmi akıma dönüştürülmesi ve farklı bütün dinî, kültürel ve etnik grupların bu resmi-ana akımın içine katılarak toplumsal homojenleşme ideali doğrultusunda dönüştürülmesidir.

Burada merkezî kültürün eritici kazanına atılarak homojenleştirilmek üzere modern bir ameliyeye tabi tutulan farklı dinî ve etnik gerçekliklerin tümü için ortak bir kimlik olarak öngörülen ulus kavramının mutlaka bir ırk'ı referans alması gerekmez; başka herhangi coğrafi, tarihî, mitolojik, dil, din vb. şeyleri ulusun kimliği şeklinde tanımlaması ve bu kimliği yukarıdan aşağıya doğru vermesi mümkündür. Bazan, tarihsel ve antropolojik olarak, gerçekten ırk olan bir etni alınır ve bunun aslında maddi ve fizyolojik bir ırk anlamına gelmediği dahi iddia edilebilir. Herhâlde bunun en çarpıcı örneği, resmi Türk milliyetçiliği'nin Türk ırkını fizyolojik bir gerçeklikten çıkarıp kültürel ve resmi mensubiyete indirgemesi olsa gerek. Bu ameliyeden sadece dinî ve etnik gerçeklikleri Türk fenomenine indirgenenler değil, aynı zamanda ırk gerçeklikleri kültürel ve resmi tanımla suistimal edilen –aslında inkar edilen– Türkler de etkilenmektedirler.

Maamafih modern zamanlarda genel teamül budur ve devletlerin ulus varetmek üzere seçtikleri unsurlar ne olursa olsun, resmi toplumun amacı, herkesin merkezî kültüre katılmasını sağlamak; bunun için etkili ve yaygın asimilasyon politikalarına başvurmaktır. Bu yönüyle devletlerin merkezî kültürü bir eritici kazan görünümündedir.

Konu ile ilgili şu nokta önemlidir:

Dünya üzerinde BM'ye kayıtlı 200'e yakın ulus-devlet olsa dahi, bütün bu devletlerin merkezî kültürleri aynı ve tektir. Bu, şu demektir: Dünya, üzerinde biri diğerinden tamamen farklı uluslar yoktur; bütün uluslar modern devlet tarafından varedilmişlerdir. Önce devlet kurulmuş, ardından olmayan uluslar türetilmiştir. Uluslara referans teşkil eden unsurlar farklı olsa da, devletlerin amacı merkezî kültürün homojenleştirici hedefini gerçekleştirmek olduğundan, bugün varolan 200 civarındaki devletin ulusal kültürleri tek bir kültürdür ve bundan sonra hangi ad ve referansla kurulursa kurulsunlar, ulus temelinde bu kervana katılacak bütün devletlerin de merkezî kültürleri bu evrensel homojen devletin kültürü olacaktır.

İçinden geçmekte olduğumuz bu zaman diliminde modernitenin kendisiyle birlikte derin bir iç sarsıntı geçiren ulus-devlet modelinin daha uzun bir süre yaşatılamayacağı anlaşılıyor. Çünkü yüzlerce ve binlerce din, dil ve etnisite'nin her biri –ki bunların içinde sayıları onbinlerle ifade edilen kabileler de var– birer ulus-devlet olmak istiyor; bu arada diğerleriyle ya bir arada yaşamak istemiyor –ki bunun için etnik arındırmaya başvuruyor, jenositler deniyor– veya kendi kuracağı ulus-devletin hegemonyası altında kendinden olmayanlara azınlık hakları tanıyabileceklerini söylüyorlar. Modern çağda iki yüzlüce propagandası yapılan azınlık hakları, demokrasilerin yumuşak karnı ve ayıbıdır. Kavram modernlikle eşzamanlı olarak yenidir; sözgelimi Osmanlı'nın klasik siyasi literatüründe azınlık yoktur. İlk defa batılılaşma politikaları başlayınca devletin modern usullere göre yeniden örgütlenmesi sorunu ortaya çıktı ve bu sayede Osmanlı literatürü "ekalliyat" kavramıyla tanışmış oldu.

Deneysel olarak görüyoruz ki, dünyada hiçbir azınlık, çoğunluğun sahip olduğu hak ve imkânlara sahip değildir. Dinî, etnik veya kültürel formasyonu ve bu formasyonun belirginleştirdiği farklı kimliğiyle azınlık, tanım gereği içinde yaşamak durumunda olduğu toplumun çoğunluğuna göre bazı mahrumiyetlere katlanmak zorundadır.

Demek oluyor ki şu üç soru cevapsızdır:

1. Modern ulus devlet bağlamında süren ve daha da artan bir şiddette süreceği anlaşılan dinî ve etnik çatışmalara nasıl çözüm bulunabilecek?

2. Sayıca az ve farklı olan insanlar kültür, hukuk ve sosyal alanlarda kendi kimliklerini nasıl yaşayacak, demokrasiler "azınlık" kavramını hangi somut ve pratik mekanizmalarla aşabilecek?

3. Eğitim, ekonomi ve –temel yasama faaliyeti manasında– hukuku kontrol eden devletin bu merkezî karakteri her şeyi totaliter bir temelde tekilleştirmekte ve bu hayatın her alanına, bireyin iç dünyasına kadar uzanabilmekte; bireye ve sivil topluma sahici anlamda özgür ve özerk alanlar bırakmamaktadır. Devletin bu derinlemesine nüfuz edici totaliter gücü nasıl aşılacak?

İşte bizi sabiteleri farklı referanslara dayanması gereken çoğulcu bir proje veya bir arada yaşamanın mümkün formülü arayışına yönelten faktörler bu sorular etrafında dönüp dolaşmaktadır.

ÇOĞULCU BİR MODEL ARAYIŞI

Siyasi ve hukûki yönden tatminkâr güvenceleri olan somut bir proje arayışında felsefî dayanakları ve örgütlenme modeli bakımından son tahlilde modern devlete gönderme yapan bugünkü yaygın siyasi bakış açılarının söyleyecek çok sözü olacağını varsayamayız. Açıkça gözlendiği gibi, modernitenin kendisi kendini tüketmiş ve onun devasa tezahürü olan bugünkü devlet aygıtı yaşanan sorunların gerçek nedeni olmuştur.

Son zamanlarda Batılı çevrelerde çokça sözü edilmesine rağmen, çoğulculuk kavramının kendisi yenidir; bu da sözkonusu arayışın modern devlete ait olmadığını göstermeye yeter. Bu meyanda asla üzerinde durulmaya değmeyen kavramsallaştırma "çoğulcu demokrasiler" deyimidir.

Kendileri bizatihi "çoğunluk rejimi" olan temsili demokrasiler, doğaları gereği çoğulcu olamazlar. Eğer çoğulculuk, kurumsal yapısıyla monolitik bir toplumsal örgütlenmeyi esas alan aynı siyasal iktidarın ele geçirilmesi amacıyla birden fazla partinin siyasi yarışa katılması demek ise, bunun birinin veya –koalisyonlarda görüldüğü gibi bir kaçının– yarışı kazanması sonucunda, geride yani azınlıkta kalan gruplar bakımından hiçbir hukûki güvenceye ve pratik bir değere sahip olmadığı muhakkaktır.

Her durumda hem dinî ve etnik azınlık, hem de yarışı kaybedip muhalefette kalan siyasi gruplar, çoğunluğun iradesine göre yaşamak durumundadırlar.[100] Bunun en önemli sebebi, modern devletin temel yasama faaliyetini düzenleme hakkını çoğunluğu elinde bulunduran meclislere devretmiş olmasıdır. Devletin tekil hukuk anlayışı, farklı dinî ve kültürel pratiklere, kendilerine özgü yaşama biçimlerine sahip çoğulcu bir kombinezonda çok sayıda hukuk topluluğunun ortaya çıkmasına engel teşkil etmektedir.

Medine Vesikası bağlamında yürütme dışındaki yargı ve temel yasama faaliyetinin siyasi birliğin ortaklarına, yani sözleşmeye katılan taraflara bırakılmasını öngören model, bu engelin bertaraf edilmesini amaçlar. Bu konuya ileride tekrar dönme fırsatını bulabileceğiz.

Çoğulculuk kavramının siyasi literatüre yeni girmiş olması, modern siyaset telakkilerinin gerçek çoğulculuğa yabancı olduğunun göstergesidir. Bugün ise çoğulculuk'tan çok daha fazla söz edilmekte, bunun felsefî, sosyolojik, kültürel ve sosyo-politik yönü üzerinde durulmaktadır. Din veya felsefî tercih temelinde hukuk alanında çoğulcu bir projenin tasarlanmış olmasını belki de Medine Vesikası tartışmalarına borçluyuz.

Bizim burada üzerinde durmayı önemli bulduğumuz husus, hukuk topluluklarının siyasi projesini inşa eden çoğulculuk olacaktır. Ancak kısa da olsa çoğulculuğun diğer versiyonlarına işaret etmekte yarar var.

Felsefî anlamında çoğulculuk, varlık dünyasında birliğin, evrensel genel yasaların araştırılması ve herkese önerilmesi yerine, bireysel varlıkların araştırılması gerektiğini savunan görüşe dayanır. Toplum ve izlediği yasaları tek ilke ile değil de çok sayıda ilkelerden hareketle açıklamaya çalışan görüş de sosyolojik çoğulculuğu öngörür. Çoğulculuğu kültürel alanda mümkün görenler ise, siyasal yapının genel ve yukarıdan belirlenmiş çerçevesini değiştirmeyi amaçlamadığı sürece farklı kültür, örf-adet ve geleneklerin bir arada ve çeşitliliklerini koruyarak yaşayabileceklerini düşünürler. Son olarak sosyal ve siyasal çoğulculuk konusunda şu denebilir: Dinî cemaatler, sendikalar, meslek kuruluşları ve etnik azınlıklar gibi topluluklara özerklik tanınmasını gerekli görenler sosyo-politik çoğulculuğu

[100] Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Demokrasi*, (2. Bsk., İstanbul 1994) s. 7 vd.

öne çıkarırlar.[101] Bu görüşte olanlar, sözkonusu çoğulculuğu mümkün ve yararlı görmek yanında gerekli bir model olarak da görmektedirler.

Niçin gerekli ve yararlı olduğu konusu ise gayet açık. Çünkü kurumların özerk ve objektif varlıkları ile hayli karmaşık ekonomik ilişkilerin sürdüğü endüstriyel toplumlarda, giderek ufalan bireyin yabancılaşma tehdidine karşı ortaklık (aidiyet) duygusunu tatması için bir gruba mensubiyetini güvence altına almak lazım. Bu da, modern devletin merkezî ve müdahaleci tutumuna karşı ekonomik ve idari yerinden yönetim (adem-i merkeziyetçilik) biçiminin benimsenmesiyle mümkün olabilir ancak.

Bu yönde alınacak önlemler sayesinde giderek amorflaşan sanayi toplumunun bazı olumsuz taraflarının aşılabileceği, hiç değilse insan tekinin rehabilite edilebileceği düşünülmektedir. Sosyo-politik çoğulculuğu gerekli görenlerin referansları hayli ilginçtir; sözgelimi Ortaçağdaki loncalar, beratlı kent, köy, manastır, üniversite vb... Oysa bunlar modernizm öncesi döneme aittirler ve zaten modern inşa hareketi bunları tasfiye ederek kurulmuştur.

Yukarıda çoğulculuk kavramının gündemimize yeni girdiğine değinmiştik. Bu konu başta Batılı toplumlar olduğu kadar diğerleri için de hayati bir önem taşımaya başladı. Nitekim çoğulcu görüşlere sahip yazar ve bilim adamları aşağı yukarı çağdaşlarımız sayılır. Bunlardan en eski olanı belki de Otto von Girerke (1841-1921)'dir. Leon Duguit (1859-1928), F.W. Maitland (1850-1906), J. Nuville Figgs (1866-1919), Hugo Krappe (1857-1936) ve S. Paul-Boncour (1873-1972) yılları arasında yaşamışlardır.

Çoğulculukla ilgili görüşlerin niçin geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren teleffuz edilmeye başlandığı konusuna geçmeden, şunu hatırlatmakta yarar var: Modernizm öncesi geleneksel cemaat yapıları iyi kötü, fakat fiilen çoğulcu idi. Çoğulculuk, tasarlanan ve arzu edilen bir şey değil, bir durumdu. Bugün çoğulculuğun ismi var, ama kendisi yok. Çoğulcu görüşleri savunanlar, Ortaçağın geleneksel kurumlarına bundan dolayı atıf yapmaktadırlar.

Bir yönüyle aynı şeyler sivil toplum ve devlet ilişkileri için de sözko-

[101] H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, (İstanbul, 1969) s. 68; Edward McNall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler*, Çev. Alaaddin Şenel, (Ankara 1984) s. 116 vd.

nusu edilebilir. Kimi Avrupalı düşünürler, modernliğin ilk dönemlerinde sivil toplum ile devletin ayrılması ve birbirlerine olan bağımlılığı konusunda yapılan tartışmalara sırt çeviriyorsa da, devlet-sivil toplum ayrımının 1750'den sonra İngiltere, Fransa ve Alman devletlerindeki kökenleri yine de görmezlikten gelinemez. Geleneksel sivil toplum kavramı onsekizinci yüzyılın ortalarında içten içe çökmeye başladı ve bu tarihe gelinceye kadar sivil toplum, Avrupa siyasal düşüncesinde kilit sözcük olarak varlığını korudu. Bunun nedeni, o güne kadar Avrupa için olsa dahi, "kendi başına eylemde bulunan ve dolayısıyla uyruklarının tam itaatini gerektiren gayri şahsi bir kurum olarak" devletin yepyeni bir tanım ve misyonla ortaya çıkmasıdır.[102]

Aynı durum İslâm tarihinde geleneksel cemaat yapıları, bu arada Osmanlı İmparatorluğu için fazlasıyla geçerlidir. Osmanlı modeli milletler sistemine dayanan özelliğiyle sivil hayatın tanzimini doğrudan dinî cemaatlerin inisiyatifine bırakmıştı. Müslümanlar, Ortodoks Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler kendi kültür ve iç hukuklarında özerk milletler olarak yaşıyor, devlet onların sosyo-ekonomik, kültür, din, ibadet ve eğitim hayatına, geleneklerine müdahale etmiyordu. Şeriat tarafından korunan bu çoğulcu sivil hayata karşılık, siyasi iktidarın idari ve bürokratik ilişkilerini örfî hukuk düzenliyordu. Modern devletle mukayese edildiğinde Osmanlı pratiğinin çok daha gerçek sivil ve hukûki çoğulculuğa dayandığında kuşku yok.[103] İslâm tarihi bağlamında sosyo-kültürel ve hukûki çoğulculuğa Tanzimat'la son verilmeye başlanmış ve sivil toplumun merkezî devletin kesin egemenliği altına alınması teşebbüsü Cumhuriyet'in (1923) kurulmasıyla tamamlanmıştır. Cumhuriyet, modernleşme politikalarını öngördüğü merkezî, otoriter ve totaliter yeni bir devlet örgütlenme modelinin tarihimizdeki ilk ve somut örneğidir.[104] İslâm dünyasında sonraları ortaya çıkacak olan yeni ulus-devlet şekilleri, bu ilk örneğin çeşitli türevleri durumundadır.

---

[102] John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet*, Çev. E. Akın, A. Büro, A. Çiğdem, Ç. Köker, M. Küçük, A. Nur, (İstanbul 1993), s. 48-51

[103] Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm*, (2. Bsk., İstanbul 1994) s. 86 vd.

[104] Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan Kemalist projenin modernleşme ve totalitarizmle ilişkisi için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul 1990), s. 65 vd.

İmparatorlukların dağılması ile ulus devletin ortaya çıkması ve iktidar alanı sınırlı geleneksel devletin yerini müdahaleci merkezî devlete bırakması bugün yaşanmakta olan sorunların nedeni olarak karşımıza çıkıyor. İmparatorluklar döneminde, Avusturya-Macaristan, Rusya ve Osmanlı'da derece farkıyla da olsa, çok dinli, çok etnik gruplu ve çok kültürlü toplum biçimleri vardı. İktidar hanedan için korunması gereken bir haktı. Aile, soy veya kast yönetici sınıf olarak siyaseti elinde tutuyordu, ama yine de sosyal hayat çoğulcuydu ve bu bir ölçüde bütün geleneksel cemaat yapılarının ortak özelliği olarak sosyo-kültürel bir çoğulculuk idi.

Modern ulus devlet, merkezîleştirdiği kültürün eritici kazanı içinde bütün yerel, yöresel ve dinî zenginliklere son vermek istedi. Bu özünde totaliter eğilim, sosyo-ekonomik bir temelden beslenerek, tekil (monist) devlet modelini güçlendirmek üzere devleti hukukun tek ve meşru kaynağı konumuna çıkardı.

Belki de insanoğlunun bilinen tarihinde ilk defa ortaya çıkan bu yeni devlet modeli, siyaset ve yönetimin iç anlamını köklü bir değişime uğratarak genel, nüfuz edici ve derinlemesine bir dayatma felsefesi geliştirdi. Hiç şüphesiz tarih boyunca siyaset, yönetimin birincil aygıtı olan devletle hep içiçe olmuştur; şu var ki modern zamanlarda devlet, toplumsal hayatın tam merkezine oturup yerleşti; her şeyin belirleyici faktörü durumuna geçti.

Modern devletin müdahaleci karakterinin anayasalar ve anayasal kurumlar aracılığıyla sınırlandırıldığı yolunda yaygın bir görüş var. Anayasaların devletin modern niteliğinin önüne çekilmiş bir set mi olduğu, yoksa bağlayıcı genel hükümlerle daha mı güçlendirdiği konusu tartışma götürür. Bizim kanaatimiz ikinci görüş yönündedir. Çünkü anayasa hareketlerinin ortaya çıkışını hazırlayan sosyal ve politik şartlar ile elan anasayaların görmekte olduğu belirgin fonksiyon bu görüşü doğrulamaktadır.

Geçen yüzyılda giderek güç kazanan anayasa hareketleri, başlangıçta feodal prenslikler dönemine son veren mutlakiyetçi yönetimlerde somutlaşan monarşilerin yetkilerini sınırlandırmayı amaçlıyordu. Bu özellikleriyle anayasalar ulus devletleri güçlendiren üst hukuk araçları olarak büyük bir iş gördüler. Öyle ki Kıta Avrupası ölçeğinde yüzlerle ifade edilen özerk yö-

netimler bu sayede son buldu, sayıları 20'lerin altına düşen ulus devletler içinde yok olup gitti.

Ulus devletlerin hukuki dayanaklarını güvence altına alan anayasalar, önce Kilise ve soyluları etkisizleştirdi, ardından ya Fransa, İtalya ve Almanya'da gözlendiği gibi ortadan kaldırdı ya da İngiltere, Hollanda ve Belçika'da olduğu gibi sembolik bir konumda tutmayı başardı.

Anayasaların gördüğü bir diğer önemli fonksiyon, yeni yükselen sosyal sınıflar arasında bir uzlaşma zemini sağlamaktı. Geçmişin köylü, soylu veya ruhban sınıflarının yerini, siyasal iktidar uğruna birbirleriyle çetin savaşlara girişen burjuvazi, işçi ve köylü sınıfları almıştı. Anayasalar aracılığıyla devlet, bir konsensus noktası varedip bu çatışmaları uygun bir uzlaşmaya dönüştürdü. Osmanlı'da I. Meşrutiyet'ten bu yana anayasaya kurtarıcı bir misyon yükleyenler, hiçbir zaman Batı ile Osmanlı arasındaki belirgin farkın somut göstergesi olan sınıfların varlığını kaale almadılar. Yakın tarihte bu temel gerçeğe sadece Sait Halim Paşa'nın dikkat çektiğini söylemek mümkün ve galiba bu deneyimli Osmanlı Paşası kendi türünün tek örneğidir.[105]

Anayasaların ortaya çıkışına somut şartları hazırlayan sosyal sınıflar, önemlerinden çok şey kaybetmiş olsalar dahi bugün de varlıklarını korumaya devam ediyorlar. Ancak bugün politik toplum karşısında yeni taleplerle ortaya çıkan sosyal faktörler farklıdır ve bunlar da sendikalar, baskı grupları, demokratik örgütler, meslek kuruluşları ve çok sayıda marjinal kesimlerden oluşurlar. Bunlar sistemin özüyle ilgili eleştiriler yöneltmekten çok, sistem içinde birer yelpaze olma, varlıklarını ve çıkarlarını koruma mücadelesi vermektedirler.

---

[105] Sait Halim Paşa, siyasal alanda Batılı kurumların örnek alınmasına karşı çıkarken şu önemli gerekçeleri öne sürüyordu: Batıda toplumsal örgütlenme ekonomik temelde ve sınıflaşma esasına göre düzenlenmiştir. Osmanlı'da ise sosyal örgütlenme dini-kültürel ve hukuki farklılığı koruma esasına göredir. Bu önemli farklılıktan hareketle, Batılı siyasal ve idari kurumları Osmanlı devletine ve Müslüman toplumların bünyesine aktarmak –hatta iktibas– yoluyla uygulamak çözüm değildi; belki de varolan sorunların daha da ağırlaşmasına sebebiyet verebilirdi. Bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hzr. M. Ertuğrul Düzdağ, (İstanbul 1991), s. 18 vd. Herhâlde yaşadığımız acılı tarihî tecrübe S. Halim Paşa'yı yeterince doğrulamış bulunuyor ve bugün de Osmanlı Paşası'nın bu eleştirileri güncelliklerini korumaya devam ediyor.

Sözkonusu yeni aktörlerin sistemden kopma veya moderniteyi aşma yönünde potansiyel yetenekleri olamaz, çünkü zaten kendileri modern hayatın gayr-ı tabiî serasında yetişmiş turfanda ürünlerdir.

Herşeye rağmen bu grupların dile getirdiği insani talepler var. Bu taleplerin zaman zaman tek kültürlülükten çok kültürlülüğe doğru nitelikte dile getirilmesi anlamlıdır. Her ne kadar genel geçer siyasi kültürün dominantı durumunda olan demokrasiye kurtarıcı göndermeler yapılarak bu talepler dile getiriliyorsa da, kimsenin sahici ve hakiki bir çoğulculuğun nasıl mümkün olabileceği konusunda ciddi bir fikri yok.

Şu var ki, yukarıda sözünü ettiğimiz evrensel anlamdaki derin kriz yanında, başka yöndeki gelişmeler de ulus-devletin klasik tanımını sarsıntıya uğratmaktadır. Ekonomi, ticaret, mal ve hizmet mübadelesi, bilgi, eğitim, ulaşım, iletişim, müzik, spor vb. alanlarda gözlenmekte olan küresel ölçeklerdeki hızlı etkileşim ile istenildiği zaman belli başlı kriz bölgelerine merkezî kararlar alınarak –sözgelimi BM Güvenlik Konseyi'nin aldığı kararlar– siyasi ve askerî müdahalelerde bulunuluyor olması, ulus devletlerin bağımsızlıklarını tehdit etmekte ve buna bağlı uluslararası karşılıklı bağımlılıklar ortaya çıkmaktadır. Finans ve teknoloji transferi olmaksızın ulusal kalkınmaları sağlanamayan devletler, serbest piyasa ve insan hakları alanında büyük güçlerin kendilerine dayattığı talepleri istemeseler de kabullenmek zorundadırlar.

Bu küreselleşme yönündeki güçlü eğilimlere, bölgeselleşme yönünde gözlenen eğilimleri eklemek gerekir. AT, BDT, Uzak Doğu ve Amerikan kıtasının kuzey (NAFTA) ve güneyinde beliren siyasi ve ekonomik entegrasyonlar ulus devlet kavramının bir iç değişime uğradığı izlenimini vermektedir. Ancak sözkonusu bölgesel entegrasyonların gerçekleşmesi hâlinde, bunun ulus devleti kökten sarsıntıya uğratıp ömrüne son mu vereceği, yoksa bugün sayıları 200'e çıkan ulus devletleri beş altı ulus devlete mi indireceği tartışmaya değer bir konudur. Ulus devletin ortaya çıkışına tekabül eden zamanlarda yüzlerce yerel prenslik ve krallığın onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda 20 civarında devlete indiğine daha önce değinmiştik. Bugün de bölgesel entegrasyonların gerçekleşmesi durumunda 200 devlet, beş altı devlete inebilir ve bu ulus devletin çok daha azmanla-

şarak sürmesinden başka bir işe yaramaz. Belki işte tam o zaman Fukuyama'nın uğursuz kehaneti gerçekleşmiş olur, evrensel homojen devlete beş altı adım kalmış olur.

Bölgesel siyasi ve ekonomik entegrasyonlar çerçevesinde devletin çok daha geniş topraklara ve milyonlarca insana hükmeder hâle gelişinin çoğulculuk ve siyasetin tanımıyla ilgili ciddi bir anlamı var. Hemen söylemek gerekir ki, bu, özünde tasfiyeci ve tehditkâr bir gelişmenin habercisidir. Çünkü gerçekleşme eşiğine gelen Avrupa Topluluğu'nu örnek alırsak; ortak savunma ve ortak parlamentoyu öngören bu entegrasyonda, ekonomi yanında hukuk ve siyaset de merkezîleşmekte, topluluğa üye bütün ülkeler için genel geçer kararlar başkent Brüksel'de görev yapan politikacı, bürokrat ve uzman elitlerin inisiyatifine terkedilmektedir. Karar mekanizmaları merkezîleştikçe, aşağıdan yukarıya doğru siyaset yapmak güçleşir ve yerel inisiyatifler yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelir.

Bu perspektiften, ulus devletin bunaltıcı baskılarından şikayet eden insanların ulusal sınırlar ölçeğinde faaliyet gösteren ulus devleti, yerel yönetimler veya bölgesel entegrasyonlar adı altında yeniden üretmeye çalışmaları düşündürücü bir durumdur. Ne yerel yönetimler ne entegrasyonların, ulus devletin yolaçtığı derin krizi aşma gibi bir performansları olamaz; çünkü bu her iki örgütlenme biçimi de ulus devlete bakıp kendilerine daha sınırlı veya daha kapsamlı faaliyet alanları açmaktadırlar.

Tam bu noktada geçmişte de Roma veya Osmanlı gibi devasa imparatorlukların bu türden devasa entegrasyonlara benzediği söylenebilir. Bu analojiye konu olan iki örnek arasında önemli bir fark var. Geçmişte imparatorluklarda devlet, sınırlı fonksiyonlara sahipti; sözgelimi Osmanlı devletinin kendisine bağlı eyaletlerle ilişkisi, yıllık maktu vergi toplamak ve gerektikçe asker talep etmekle sınırlıydı. Padişah payitahtta hüküm sürüyordu, ama imparatorluğun geniş arazisinde küçüklü büyüklü şehir, kasaba ve köylerde mukim ya da göçebe yaşayan insanlar özgürdü. Kimse onlara merkezden din, hukuk, eğitim, bilimsel bilgi, resmi görüş, modern kıyafet, mekan kullanımı, cinsellik, sağlıklı beslenme, mutfak kültürü vb. şeyler dayatmıyordu. Modern devlet ise bütün

bunları kendi merkezî kültürünün gerçekleştirmesi gereken ana hedefleri arasında saymakta ve toplumu koskoca bir makina gibi merkezden yönetmek istemektedir.

Modern ulus devletin bu değişmez niteliğidir ki, onu yaygın, genel ve derinlemesine totaliter kılmaktadır. Bizim aşmak durumunda olduğumuz belli başlı sorunlar da bundan kaynaklanmaktadır.

Daha önce sorduğumuz sorulara ek olarak, şu sorulara da tatminkâr cevapların aranmasını öneriyoruz:

1. Modernite tarafından “birey”e indirgenmiş insan, merkezî iktidar tarafından denetlenen kurumlar karşısında varlığını nasıl koruyacak? Bugünkü devasa devlet, bireyi yutan bir aygıt durumundan nasıl çıkarılacak?

2. Aile, akrabalık, cemaat, tarikat vb. koruyucu sosyal organizmaları, insan ile siyasi iktidar arasında yer alan korunaklar, ara mekanizmalar tanımayan devletin dışında bireyin kendi aidiyetini gerçekleştirebileceği gruplar hangi temelde oluşturulacak? Demokratik örgütler ve kuruluşlar sahici aidiyeti temsil edemediklerine göre, bunların sahici alternatifi nedir?

3. Küresel düzeyde yaşanmakta olan homojenleşmeye, ruhsal ve entellektüel hayatın ölümüne nasıl bir çözüm bulunacak? Dinî ve geleneksel çeşitlilikler, farklı yaşama biçimleri nasıl korunup yaşatılacak?

4. Giderek hızlanan dinî ve etnik çatışmaların önüne nasıl geçilecek? Soykırım, tehcir veya arındırmalar nasıl durdurulacak.

Bu sorulara cevaplar ararken birey, sosyal grup, topluluk, devlet, evrensel akıl, bilimsel bilgi, pozitif değerler, modernleşme, demokrasi, kalkınma vb. kavramlar dizisi yeniden ve bir başka referans sisteminden hareket edilerek ele alınmalı, test edilmeli, sorgulanmalıdır.

Biz Müslümanlar buraya kadar birçok seküler insan, laik aydın veya modernizm eleştirmeni ya da postmoderniste benzer soruları sorabilir, ortak eleştiri noktaları üzerinde anlaşabiliriz. Nihayetinde belirtileri ortada olan bir hastalıktan sözederken çok sayıda insan aynı şeyleri dile getirebilir. Fakat bir hastalığın teşhis ve tedavisinde görüş ayrılıkları çıkması muhtemeldir.

Habermas gibileri modern krizi kabul eder, fakat çözümü modernite içinde kalarak bulmayı önerirler. Postmodernistler de modernizme büyük eleştiriler yöneltiyorlar; ancak bizlerin eleştirileri, Habermas veya postmodernistlerle yer yer örtüşse dahi, bizler ne modernitenin meşruiyetini tanırız ne de postmodern durumun kurtarıcı olabileceğine inanırız.

Şu hâlde yapmamız gereken şey, niçin öyle olmadığımızı anlatmak ve türümüz yanında canlı hayatın geleceğini yakından ilgilendiren sorulara kendi referanslarımızdan hareketle tatminkâr cevaplar aramak olmalıdır. Bu, kuşkusuz modernitenin derin dogmatik uykusuna dalmış İslâm modernistlerinin işi değildi; çünkü onlar moderniteyi "babalarının malıymış gibi" alıp tüketmekle meşguller. Onlar çoktan modern hayata eklemlendiklerinin farkında bile değiller. İslâm modernistlerini uygunsuz analojiler etkisinde "müşevveş" bir hâle düşmüş zihinlerinin öncelikle epistemoloji düzeyinde tashih edilmesi gibi ciddi bir sorunları var.

MODERN ULUS DEVLETİN KRİZİ

Modern hayatın bir parçası durumuna gelmiş insan ile devlet ve farklı kimlikler oranında giderek artmakta olan gerilime son vermek için, teolojiden hukuka, varlıkla ilgili tasarımlardan, insan ve toplumsal hayatın anlamı ve amacından siyasetin meşruiyetine kadar çok sayıda alanda kendi içinde tutarlı bir kavramsal modele ihtiyacımız var. İlahi olana karşı kurulmuş seküler dünyanın elimizdeki araçları, içinde yaşadığımız sorunların sebebi olduğuna göre, bu muhtaç olduğumuz "yeni kavramsal çerçeve"yi seküler olanda değil, ilahi olanda arayacağız demektir. Bize bu imkânı da dinlerden başkası sunamaz.

Müslümanların kabulüne göre dinler içinde İslâmiyet en son ve tamamlanmış dindir: "Bugün size dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim." (Maide 5/3). Bu durumda bir Müslümanın her türden sorunun çözümünü kendi dininin sabiteleri ışığında aramaya çalışmasından daha doğal bir şey olamaz.

Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslâm dinine göre de insan başıboş ve kendi başına bırakılmış değildir. Bir Müslüman, daima bunun

bilincinde ve Allah'ın kudret eli altında hayatını sürdürmek durumunda olduğunu bilir. Bireysel kısa ömrümüzün ve ümmetin tarih içindeki yürüyüşünün hem kutsal bir amacı hem de meşru bir şekli vardır. İşte bu kutsal amaç, Allah'ın birliğinin teyid edilmesi, doğrulanması ve gerçekleştirilmesi; meşru şekli ilahi hukukun öngördüğü genel düzene, kısaca Şeriat'a göre sürmesidir. Tevhid ve Şeriat birbirlerinden ayrılamazlar; biri diğerinin iç anlamı iken, diğeri öbürünün açığa vurulması, tezahür etmesidir. Dinin özü Tevhid, Şeriat'ın bâtını, iç/deruni boyutu; dinin pratiği Şeriat, Tevhid'in zahiri, dışavurumudur. Şu hâlde İslâm bakış açısından, şeriatsız bir din soyut bir metafizik, dinsiz bir şeriat da amorf kurallar mesabesindedir.

Genel arayışın siyaset, yönetim, toplumsal örgütlenme, farklı kimlikler ve bir arada yaşama gibi konularda yeniden tanımlamaların yapıldığı bir dönemde Müslümanlar da bu sürece katılmak zorundadırlar. İki sebepten dolayı: Birincisi İslâm inançtan hukuka, bireyin iç dünyasından sosyal davranışlarına kadar her alanda bir öneriler ve öngörüler paketidir; ikincisi Müslümanlar da herkes gibi evrensel ölçeklerde derinlemesine yaşanan sorunların içindedirler, kendilerine düşen paydan etkilenmektedirler. Bu bağlamda Müslümanların modern hayatın devamını sağlayan modern devletin örgütlenme biçimini niçin eleştirdiklerini, bu gayri şahsileşmiş totaliter zorbalığı hangi temel varsayımlar ya da sabitelerden hareketle ve ne türden tasarımlar ve araçlarla aşabileceklerini açık seçik ortaya koymak durumundadırlar.

Medine Vesikası'nın bu alanda bize hangi araç ve imkânları sunduğu konusuna geçmeden önce, daha başlangıçta iki hususu tartışma dışı bırakmamız gerektiğini düşünüyorum:

1. Pre-modern zamanlara ait ve Tarihsel İslâm adını verebileceğimiz Hilafet, Saltanat ve İmamet siyasi modellerinin olduğu gibi bugüne aktarılabileceği konusu. Bu her üç model bizim tarihî tecrübemizin ve siyasi kültürümüzün birer vechesidirler. Şüphesiz tarihî tecrübe anlamında tarihsel İslâm'ı bütünüyle reddetmek doğru olamaz, ama bütünüyle bugüne taşınabileceği de öne sürülemez.

Şu hâlde Kur'ân ve Sünnet'in kurucu ilkelerine, bu iki kaynakta yer

alan hükümlerin maksat ve hikmeti ile içinde yaşadığımız bugünün objeler, fenomenler dünyamızın ana ihtiyaçlarına cevap verdikçe, Müslümanların tarihî tecrübesi bizim için vazgeçilemez bir referanstır.

2. Tartışma dışı bırakmamız gereken ikinci husus, verili devletin özünde doğru varsayımlar üzerine kurulduğunu, sorunun Müslümanların katılımına kapalı tutulmasından kaynaklandığını ya da İslâmcılar'ın bu güçlü ve her şeye muktedir aygıtı ve onun kurumlarını ele geçirmeleri durumunda her şeyin düzeleceğini öne süren ve bu uğurda büyük mücadeleler veren Resmi İslâm'dır. Resmi İslâm, Müslümanların her türlü haklı ve meşru siyasi talebini mahkum etmeyi, Müslümanların kamusal alana ancak siyasi taleplerinden vazgeçmeleri durumunda katılabileceklerini ya da siyasete katılımın ancak siyasetin dinden özerkleşmesi durumunda mümkün olabileceğini düşünenlerin geliştirdiği Politik İslâm'dan ayrı bir şeydir. Resmi İslâm, siyasete hakettiğinden daha fazla fonksiyonlar yükleyip İslâmiyet'i neredeyse tek başına siyasete ve devlet yönetimini ele geçirmeye indirgemedir. Bu özünde modernist İslâmcılığın ihtilalci, uzlaşmacı, devrimci, demokrat versiyonları var.[106] ve fakat her versiyonuyla diğerleri arasında mahiyet farkı değil, derece farkı ve yöntemle ilgili görüş ayrılıkları var.

Öncelikle üzerinde durmamız gereken husus, benzerlerine göre formu İslâm olan yeni modern İslâmî devletlerin nasıl ortaya çıkacağı ya da İslâm'ı bir medeniyet savaşına indirgeyenlerin rakip medeniyete karşı nasıl zafer kazanacakları konuları değil, modernitenin bizzat kendisinin nasıl aşılacağı konusudur. Bizim için hayati olan soru budur.

***

Medine Vesikası bağlamında bir arada yaşamayı mümkün kılan bir projenin dayanağını teşkil eden ilkeler üzerinde başlayan bir tartışmanın siyaset, devlet, yönetim, iktidar vb. kavramların modern içeriklerini de içine alacak şekilde genişlemesi bir bakıma doğaldır.

Bugünkü tanımında siyaset, özünde iktidar ilişkisi olan özerk ve objektif bir kavramdır. İktidarın mutlaklaştırılması oranında siyasetin de özerk-

[106] Bkz. Ali Bulaç, *Nuh'un Gemisine Binmek* (2. Bsk., İstanbul 1994), s. 82 vd; Ali Bulaç, *Modern Dünya ile Çatışma ve Uyum'dan Modernite'yi Aşmaya*, *Bilgi ve Hikmet*, Güz/1994, Sayı: 8.

leşmesi yakın zamanlarda görülen bir fenomendir. Belki de ve sanıldığının aksine yönetenlerin yönetilenlere değil, fakat yönetenler dolayımında devletin "toplum", "ulus" veya "kamu" adını verdiği geniş yığınlara tanımlanmış ve sınırları belirlenmiş siyasi davranışları öngörmesi ancak bu sayede mümkün olabilmiştir. Bir bakıma Max Weber, devleti fizik şiddet tekelini elinde bulunduran güç olarak tanımlarken, devlete ilişkin siyasetin kötü, fakat kaçınılmaz olduğu fikrini telkin etmeye çalışıyordu. Burada bir şeye dikkat etmek lazım. Devlet ne mutlak ve gerekli bir kötülüktür, ne de onun meşru şiddet kullanımı ve müdahalelerinin nerede biteceğini bir türlü kestiremeyenlerin "kurtarılmış alan" olarak gördükleri sivil toplum mutlak iyiliktir. Günümüzün bireyi ve toplumu bunaltan merkezî iktidar biçimlerinde sivil toplum, devletin gizli ve rafine ceberutluğuna karşı bir tepki, bir özerk ve özgür alan arayışıdır; ancak öyle de olsa, sivil toplum da kendi içinde bir ilişkiler düzenini yani bir yöneten-yönetilen organizasyon biçimini öngörür. Peygamberimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) "Yolculuğa çıkan üç kişi de olsanız birinizi emir (organizatör) seçiniz" derken tam da bu sivil yönetime işaret etmiştir. Bu tanımda sivil yönetimden resmî düzeyde kurumsallaşmamış yönetimi anlamak gerekir. Bu hadisin işaret ettiği ilişkiler bütününde kaos ve anarşiye hoşgörüyle bakıldığına dair herhangi bir ima yok; tam aksine işlerin düzenli yürümesi ve hedeflenen bir amaca ulaşılması için ilişkilerin organize edilmesi gereğine açık işaret var. Daha önce kendi aralarında herhangi bir formasyon veya ayrıcalıktan dolayı birini başkan (kafile reisi) belirlemedikleri hâlde, yolculuğa çıktıkları anın başlangıcında birini son kararları verecek konumda başkan olarak seçiyorlarsa, sözkonusu yolcuların sivil, ama aynı zamanda kurallı ve düzenli bir iş yaptıkları kabul edilebilir.

Bir peygamberin önderliğinde kurulmayan bütün devletlerin az veya çok kötü, despot ve baskıcı oldukları doğrudur; ne var ki durum böyle de olsa, siyaset, yönetim ve hatta iktidar özünde kötü olamaz. Ancak şu var ki, siyasetin iyi yönetime hizmet etmediği her durumda, iktidar gizli veya açık (liberal veya faşist), kaba (despot) veya rafine (modern teknikler) yollarla kendini mutlaklaştırır.

Şu hâlde burada karşımıza çıkan sorunsal bu üç dominant kavramın yeniden tanımıyla ilgili görünmektedir. O zaman şöyle sorabiliriz:

İyi yönetim nedir ve iyi bir yönetimde siyaset ve iktidar arasındaki ilişki nasıl düzenlenmelidir?

Bir sonraki bölümde bunun daha ayrıntılı açıklamasına girmek üzere, şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Bir insan topluluğunun kendi kendini siyasal olarak örgütlemesi ve böylelikle organize olması, iktidarın organize olabilen aktörlerde içselleştirilmesi bakımından önemli bir adımdır. İyi bir yönetim siyasi olarak organize olabilmiş aktörlerin iktidarı kendilerinde içselleştirebilme yeteneğini gösterebildikleri bir yönetimdir. Böyle bir siyasal organizasyonda, topluluk ile iktidarı kendi tekeline almış bir aygıt arasında herhangi bir mesafe veya yabancılaşma olmayacağından, siyasi ve idari kararların toplandığı irade, topluluğun iradesi olarak tecelli edecektir.

Bu argümanın belli bir mesafeden demokrasilerin işaret ettiği hedefi çağrıştırdığı söylenebilir; ancak şiddet kullanımı olmaksızın ve seçimle iktidar değişimini öngören demokratik yönetimler, tekil hukuk esası üzere kurulu olduklarından, isteseler bile yönetime katılanların sahici özgürlüklerini güvence altına alamazlar. Nihayetinde unutmamak lazım ki, iktidarı doğrudan uygulayanlar, dönüşümlü olarak çoğunluk esasına göre yasalar yapar ve yönetirler. İktidar ilişkisi bağlamında demokrasileri geleneksel yönetimlerden ayıran şey, devlet aygıtında temerküz eden ve devlette somutlaşan iktidarın çoğunluğa sahip siyasal partiler arasında el değiştirmesi olgusudur. Geleneksel yönetimlerde devlet siyasetin bir aracıdır. İktidar da kral, sultan, hanedan veya bir kastın elinde toplanmıştır; modern zamanlara gelindiğinde ise, siyaset devletin aracı durumuna geçti ve iktidar mutlak olarak devlette toplandı.

Bu, modernitenin iç değişikliğe uğrattığı siyaset ve iktidar ilişkisi içinde zaten bu devasa devlet mekanizmasını ve onun yönlendirdiği sosyal, idari, ekonomik, kültürel vb. kurumları tek başına bir hanedan, bir aile veya bir kast kontrol edemezdi; hatta devletin kendisi bütün sınıfları yutan, aile, hanedan ve kastların üstüne çıkan karmaşık yapısıyla buna izin de veremezdi. Bu, krallıkların ya da yönetici aile veya elitlerin bundan sonra olmayacağı anlamına gelmez; nitekim Avrupa'nın gelişmiş demokrasilerinde de krallıklar vardır, ancak geleneksel toplumların birer hatırası

durumunda olan bu nominal yönetici aileler birer semboldür ve asıl yöneten devlettir.

Şimdi tekrar devlete ve toplu hâlde yaşamayla ilgili yönetim, siyaset ve iktidar konularına dönersek, birbirleriyle yakından bağlantılı olan bu üç anahtar terime iki ayrı tanımın bulunabileceğini düşünebiliriz.

İlk tanıma göre, eğer yönetimi, toplumun en geniş siyasal organizasyonu şeklinde tanımlarsak, bu tanımda yönetmeyi/yönetimi mümkün kılan siyasi ve idari kurumların bir üst çatısını oluşturan devlet/aygıt ile yönetilenler arasında belli bir mesafenin varolduğunu kaçınılmaz olarak kabul etmiş oluruz. Bu tanımda iktidar yönetimin mümkün araçlarında, dolayısıyla devlet aygıtında toplanmıştır.

Ancak bir başka tanım da mümkündür. Buna göre, yönetim, eğer bir arada yaşamak durumunda olan bireylerin ve toplulukların en geniş anlamda siyasi olarak organize olmaları şeklinde tanımlanacak olursa, bu durumda iktidar yönetilenlerde içselleştirilmiş demektir.

Modern demokrasiler, bu tanımın dışında iktidarı, yönetimi mümkün kılan devlet aygıtına ve onun yönlendirdiği çok sayıda kuruma devretmişlerdir. Devleti ve kurumları sıra ile farklı siyasi toplulukların yönetmesi, gerçekte sahiden yönettikleri anlamına gelmez; çünkü bir süre iktidardan ve muhalefetten aynı zamanda toplumdan bağımsız varolan, gayri şahsi nitelik kazanmış bir aygıtın sıra ile içine girmek, onu siyasetin hakiki amacına uygun olarak yönetmek demek değildir.

Bu anlamıyla devlet zorunlu, kurumları özerk ve objektiftir; dolayısıyla yönetim aygıtının kendisi zorbadır. Bu zorbalığı sıra ile farklı grupların kullanması seçim sisteminin mantığına işaret eder. Çoğunluk esasına göre seçimle işbaşına gelen kim olursa olsun, verili bir aygıtı kullanır ve bu zorbalığı sürdürür.

Böyle bir devlet sisteminin Müslümanların eline geçmesi hâlinde ne değişir, sorusu önemlidir. Kararlar, imkânlar ve araçlar verilidir, verili bir devlette herkes kaçınılmazlıkların kendisine dayattığı kararları almak zorundadır. Eğer devlet ulus temelde örgütlenmişse, elbette zorunlu olarak ulusal bir dış politika izleyecektir. Merkezden alınan kararlar en ücra köşedeki insanı da içine alacak şekilde genişler. Toprağa bağlıysa, siz Müslü-

man olsanız ve hatta Allah'ın Evi'ni ziyaret etmek üzere yola çıksanız dahi, ulus devletler hem çıkışta hem girişte sizden vize ve pasaport soracaklardır. Ulus devletler istemese Hacc ibadetinizi yapamazsınız; çünkü devlet her Müslümana açık olması gereken Haram Bölge'yi dahi kendi ulusal egemenliğine katmıştır.[107]

Modern devletin ulus karakteri bizatihi ayırımcılığın ve istikrarsızlığın nedenidir. İnsanları tarih boyunca bir arada yaşatan en güçlü değerler bile, ulusal temelde örgütlenen devletlerin kendilerine izafe edilen kimlikleri dolayısıyla zorunlu bir rekabete konu olurlar. Bu durum, bir üst ve evrensel kimlik konumunda olan ümmetin ulus devletlere bölünmüş hakları için de geçerlidir. Bugün farklı İslâm cumhuriyetlerinin "Müslüman yurttaşları" arasındaki ilişki biçimleri bunun canlı tanığıdır. Mesela, ikisi de birer İslâm cumhuriyeti olan İran ve Pakistan'ın niçin bölgede ve dünyada ortak politikalar izlemediği sorulabilir. Şüphesiz her iki ülkenin dış politika tercihini etkileyen reel faktörlerin oynadığı rol, sözgelimi Pakistan'ın ABD yanında yer alması önemli bir etkendir; ancak bunların ötesinde ulusal politikaların doğasında yatan kaçınılmazlıklar, bu her iki devlet, ulusal vasıflarını korudukları müddetçe çeşitli görüş ayrılıklarına yol açmakta devam edecektir.

Bu meyanda yıllarca Sovyet işgaline karşı savaşan Afganistan'ın işgalcileri topraklarından kovduktan sonra dahi, niçin İran veya Pakistan'la birleşmediği ve hatta Cemaat-i İslâm ile Hizb-i İslâm arasında niçin utanç verici bir savaşın vuku bulduğu da sorulmaya değer.

Bütün bu fenomenler, ümmet temelinde Müslümanların siyasi, askerî, ekonomik birliğini öngören İslâmiyet'in bile, ulus devlet modelleri karşısında etkisiz kaldığını, daha yerinde bir ifade ile gerçek misyonunu yerine getiremediğini ve en acıklısı Müslümanların İslâmiyet'ten ulus devlete mesned teşkil edecek bir ideoloji ve meşruiyet üretmeye çalıştıklarını göstermektedir. Benzer bir durum, aralarında hiçbir ciddi fark olmayan, üstelik aynı ideolojik perspektiften hareketle kurulmuş bulunan Suriye ve

[107] Bu satırların yazarı 1992 yılında Hacc ibadetini eda etmek üzere bütün hazırlıklarını yapmış, uçak biletini almış ve fakat Suudi Arabistan İstanbul Başkonsolosluğu'ndan vize alamadığı için Hacc'a gidememiştir. Ancak kendini Allah indinde hacı saymaktadır, inşaallah öyledir.

Irak için de geçerlidir. 1900'lerin İttihad ve Terakki ideolojisini paylaşamayan bu ülkelerin birinde Talat Paşa (Hafız Esad), diğerinde Enver Paşa (Saddam Hüseyin) iktidarı kontrol etmekte ve fakat daima birbirleriyle çekişmektedirler. Kuzey Afrika'nın Müslüman toplumlarını baskı rejimleriyle yöneten Fas, Tunus ve Cezayir ile Arap milliyetçiliği temelinde örgütlenen Mısır ve Libya da bu kategoride yer alırlar.

Ulus devletlerin doğalarından kaynaklanan çatışmanın Hıristiyan dünyada sergilediği tablo bundan farklı değildir. Ulus devlet modelinin ana beşiği durumunda olan Kıta Avrupası'nda yaşanan felaketler, 1. ve 2. Dünya Savaşlarında milyonlarca insanın hayatına malolan çılgınlıklar ile hâlen dünyanın belli başlı kriz bölgelerinde süren soykırımlar ve etnik arındırmalar hep bu ulus devlet modelinin trajik sonuçlarıdır.

İslâm'ın meydan okumak durumunda olduğu modernite bağlamında ulus devlet, krizi, bireyin ve toplumun hayatında içselleştirmiş bir sorunsaldır. Açıktır ki, modernleşme ve ulusallaşma biri diğeriyle bağlantılı iki ana kavramdır. Modernleşme politikaları ulus devletin bu amaca dönük örgütlenme biçimi olmaksızın gerçekleşemezler; bunun aksi de doğrudur. Yani bir ulus devlet modeline göre örgütlenmiş bir toplum, kaçınılmaz olarak modernleşme sürecine katılır ve kendine özgü formlar aracılığıyla moderniteyi içselleştirir.[108]

Bu açıdan ulusallaşma ile laiklik arasında zorunlu bir ilişki olduğunu öne sürenler büsbütün haksız değiller. Modernitenin sabiteleri arasında yer alan seküler bir hayat, doğal olarak dini bir evrende mümkün olamaz. Bu da, bize İslâm modernistlerinin sözkonusu sorunsalı nasıl aşabilecekleri konusunu gündeme getirmektedir. Eldeki araç ilahi ve kutsala karşı hayatın dominant yönetimlerini sekülerleştirmek üzere geliştirilmiş; dine ait olmayan bir aracın ilahi ve kutsal bir amacı nasıl gerçekleştireceği can alıcı bir sorundur ve bu soruna tatminkâr cevaplar bulunmadıkça, modernizmin diğer dinleri protestanlaştırdığı gibi İslâm dinini de protestan bir

---

[108] Bir defasında İran'ın eski Cumhurbaşkanı Huccetu'l-İslâm Rafsancanî, İran'ın Pakistan sınırına yakın ücra bir köyüne gittiklerini ve varolalı beri bu köyün ilk defa bir cumhurbaşkanı ve bir arabayı gördüklerini söylüyor, arkasından "İslâm Cumhuriyetinin görevlerinden biri bu geri kalmış yerlere modern hizmetler götürmektir" diye ekliyordu.

kimliğe bürüyeceği muhakkaktır. Bütün bu anlatılanlar hangi nedenler dolayısıyla içine girdiğimiz krizi modern devlet içinde kalarak veya onu İslâmileştirerek aşamayacağımızı bize yeterince göstermiş bulunuyor.

MEDİNE VESİKASI VE ÇOĞULCULUK

İnsan topluluklarının niçin bir yönetime muhtaç oldukları sorusunun cevabı, başkalarıyla bir arada yaşamak durumunda olan insanın doğasında yatmaktadır. İnsanın doğasının bu evrensel özelliği tarihin eski çağlarından beri siyaset ve yönetim üzerinde düşünenlerin dikkatinden kaçmamıştır.

Antik Yunan'dan İslâm'a kadar çok sayıda gelenek insanı sosyal bir varlık olarak tanımlamıştır. Müslüman bilginlerin genel tanımına göre, insan fıtraten (tab'an) medenidir, bir arada yaşar. "İnsan" kelimesinin etimolojik anlamlarından biri ünsiyettir ki, bu insan teki bir varlığın ancak kendisi gibi başka insanlarla bir arada yaşayarak hayatını sürdürebileceği gerçeğine işaret eder. Bir arada yaşamak durumunda olan insanların, bu bir aradalığı mümkün ve sürekli kılacak bir organizasyona ihtiyaç duymaları konusu izahtan varestedir.

Organizasyonu gerçekleştirenler ile bir şekilde bu organizasyona katılanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen belli başlı kurallar ve modeller, yönetim dediğimiz fenomeni insan kadar eski kılar. Bu anlamda ilk yöneten-yönetilen ilişkisinin din temelinde ve Hz. Adem'in Nübüvvet misyonunun önemli boyutunu teşkil ettiği söylenebilir.

Tabiat üzerinde sosyal davranışlarını belli kurallara bağlayarak örgütlenen insanın yönetime atfettiği amaçlar çok farklı olabilir. Kimi topluluklar, başka kabile ve topluluklar üzerinde egemenlik kurmak, kimileri tabiatın zorlu şartlarına karşı mukavemet etmek, kimileriyse başka amaçlar üzerinde anlaşarak örgütlenirler. Bütün örgütlenme biçimlerinde temel sorun siyaset ve iktidar ilişkisinin içeriğiyle ilgilidir.

İşte muhtemelen bu ilişki biçiminin tanımında ortaya çıkan sorunlar, antik zamanlardan beri insanları "en iyi yönetim nedir, hangisidir?" türünden sorulara yöneltmiştir. Eflatun'a göre filozofların yönetimi olan

Cumhuriyet en iyi ve ideal yönetimdir. Bu siyaset arayışı geleneğinin bir devamcısı sayılan Farabi içinse en iyi yönetim erdemlerin siyasetin ruhunu ve amacını teşkil ettiği erdemli şehir (el-Medinetü'l-fazıla) modelidir.

Bütün bunlar ve benzerleri birer ütopya veya iyi niyetli arayışlar olabilir. Kuşkusuz ütopyalar küçümsenmemeli; çünkü her ütopya özünde varolana karşı bir muhalefettir. Ancak ütopyaların ötesinde insanın doğasını, reel ihtiyaçlarını, yönelimlerini ve tepkilerini hesaba katan yönetimlerden de sözedilebilir.

Biz bu türden örnekleri peygamber modellerinde ve özellikle Son Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tarihsel örneğinde tesbit edebiliyoruz. Peygamber Efendimiz'in mucizevi işlerinden biri olan Medine Vesikası bu Nübüvvet geleneğinin son halkasında tarihsel ve somut bir örnektir. Her şeyden evvel kurucu ilkelerinden hareketle aktüel geniş bir yorumuna giriştiğimiz sözkonusu Vesika, ne tasarlanmış bir ütopya ne de teorik bir siyaset arayışıdır; kademeli bir biçimde 622'den 632'ye kadar ve somut olarak uygulanmış ve hukuki bir belge olarak yazılı tarihe geçmiştir.

Bu hukuki belgenin siyasal bir birliğin çatısını kuran ilkeleri ve bu ilkelerin yönetim, siyaset ve iktidar kavramlarına yüklediği anlamlar bugün için de önemini korumaktadır.

En kestirme tanımıyla Medine Vesikası, bir siyasi birliğin hukuki belgesidir. Bu belgenin genel çerçevesi, farklı toplulukların bir arada yaşamasını mümkün kılan bir proje olarak tezahür eder.

Öncelikle Vesika, hukuki sözleşmeye katılan tarafları (Müslüman, Yahudi ve Müşrikler) insanlardan ayrı bir "ümmet" olarak tanımlar (Md. 2 ve 25). Burada teknik bir terim olarak ümmet, siyasi birliğe karşılıktır. Geleneksel anlamında Müslümanların birliği kastedilseydi, 25. maddede Yahudi ve Müşrikler'in de "Müslüman" kabul edilmesi icab ederdi ki, bu düşünülemez. Şu hâlde hukuki bir sözleşmeyi imzalayan taraflar olarak Müslüman, Yahudi ve Müşrikler'in bir "ümmet" şeklinde tavsif edilmeleri, onların siyasi birliği oluşturan üyelik vasıflarına atıftır.

Ümmet kavramının bu tür kullanımı, Vesika'da iktidar ilişkisinin içeriğini tayin eden merkezî bir faktördür. Bir sonraki bölümde üzerinde

duracağımız gibi "iktidar" kelimesi, "kudret" ve "muktedir olma" ile yakından ilgilidir; nitekim bu sözcükler aynı kökten türemektedirler. Buna göre biz, iktidarı, kişinin veya grubun herhangi bir şey veya bir amaca ulaşması konusunda muktedir olması şeklinde tanımlayabiliriz. Bir şeye güç yetirmek bir iktidarı gerektirir. Güç ve iktidar hep birlikte olagelmiştir.

Burada siyasal organizasyona katılmak durumunda olan Müslümanlar açısından –ki onlar da diğerleri gibi fıtraten medenidir, toplu hâlde yaşamak zorundadırlar– iktidar olayına baktığımızda, Müslümanların neye güç yetirmeleri durumunda muktedir sayıldıkları ve iktidar sahibi oldukları sorusu önem kazanır. Bu sorunun cevabı, bir din olarak İslâm'ın hayatın kendisine yüklediği anlamın bütününde saklıdır. Ve hiç kuşkusuz herhangi bir Müslüman için hayatın anlamı Allah'ın hoşnutluğuna uygun yaşamak, kısaca O'na ibadet etmektir. Bir Müslüman bakış açısından, bundan daha yüce ve daha meşru bir anlam yoktur. Müslümanlar, Allah'ın hoşnutluğuna göre nasıl yaşayacaklarını Peygamber Efendimiz'in onlara tebliğ edip somut olarak gösterdiği Münzel Şeriat'tan öğrenirler. Şeriat, İlahi Hukuk mecmuasıdır, ilahi iradeye uygun yaşama biçiminin kurucu ilke ve yasalarının toplamıdır.

İslâm'ın İlahi Hukuk düzenine göre yaşama isteği bir Müslümanda eksilmez, aksine mensup olduğu dinin bilgi evrenine girdikçe artarak büyür. Bunun yanında bir Müslümanın ikinci büyük görevi, Hakikat'ın kaynağı kabul ettiği dininin gerçeklerini, doğrularını başkalarına da aktarmak, iletmek, kısaca tebliğ etmektir. Bir Müslüman bu görevden de asla kaçamaz, bu görevi ihmal edemez.

Demek oluyor ki, dünya hayatında bir Müslümanın ikili misyonu vardır; bunlardan biri İlahi Hukuk'a uygun yaşamak, diğeri dinini başkalarına tebliğ etmek. İşte bir Müslüman, içinde yer aldığı toplumsal organizasyonda eğer bu ikili misyonunu yerine getirebiliyorsa, o Müslüman muktedirdir, yani iktidar sahibidir.

Bütün peygamberler ve son Peygamber Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) hayatını dolduran zorlu mücadelenin yöneldiği nihaî amaç bu misyonun kendini gerçekleştirebileceği özgür bir ortamın, elverişli bir

sosyal çevrenin mümkün kılınmasıdır. Müslümanların özgürlükten anladıkları şey, dinlerini eksiksiz yaşar ve tebliğ ederlerken, önlerindeki farklı mahiyetteki engellerin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. İslâm hukukçularının da tanımladığı gibi, eğer bir Müslüman dinini serbestçe yaşıyamıyor ve tebliğ edemiyorsa özgür değildir.

Baskı, şiddet ve hoşgörüsüzlüğün ne demek olduğunu herkesten daha iyi bilen Hz. Peygamber'in Mekke'de de, Medine'de de yöneldiği hedefler bu iki talepte somutlaşır. İşte Medine gibi özgür bir ortama hicret eden Resûl-i Ekrem'in bu iki talebi dominant kabul edip diğer dinî-etnik gruplarla bir sözleşme imzalama önerisinde bulunması, iktidarın merkezî ve totaliter bir ideoloji dışında da tasarlanabileceğinin ilk adımıdır. Şu var ki eğer farklı din ve inanışlara mensup topluluklara merkezi bir ideoloji dayatmanın dışında, din ve ideoloji seçme özgürlüğü tanınacak ve seçimlerine uygun hayat biçimlerine müdahale edilmeyecekse, bunun somut güvencesi, tekil hukuktan değil, çoğulcu hukuktan geçer.

İslâm bu konuda evrensel bir ilkeyi öne çıkarıp, hukukun dinden ayrılamayacağı düşüncesine hayatiyet kazandırmak ister. Buna göre, eğer yönetim aygıtının temsil ettiği ve yukarıdan aşağıya dayattığı resmi bir din veya ideoloji yoksa, aynı aygıtın resmi ve tekil bir hukuku yukarıdan aşağıya dayatması çelişkili bir tutum olur. Buna bağlı olarak madem ki din seçiminde zorlama yoktur (Bakara, 2/256), bu durumda her din, felsefi görüş veya ideolojinin öngördüğü hukuklar üzerinde de baskı ve zorlamanın olmaması gerekir. Çünkü şu veya bu dini seçen kişi, aynı zamanda o dinin bir tezahürü olan bir hukuku da seçmiş demektir. Din seçiminde insanları özgür bırakırken, hukuk seçimlerinde onlara engel çıkarmak –modern devlet böyle yapıyor– dinlerin özüne müdahale anlamına gelir. Dine yapılan her müdahale, o din müntesiplerinin kişiliklerini böler, kültürel yönden şizofrenleşmelerine neden olur. Tıpkı bugün yaygın bir şizofrenin her alanda görülmesi gibi.

Kuşkusuz herkes doğru bir seçimde bulunamaz ve Allah'tan başkasına kulluk yapmak isteyenler çıkacaktır (Zümer, 39/15); ancak bunların hesabı Allah'a aittir ve Allah onları Cehennemde çetin bir azaba uğratacaktır (Zümer, 39/16). Farklı din ve inanıştan olanlar Müslümanlarla savaşa girmedikçe

(Mümtahine, 60/8-9) hayat biçimlerini kendi din ve hukuk sistemlerine göre sürdürürler.[109] Medine'de Peygamber'le sözleşmeye katılan müşrikler gibi, Müslüman olmak istemeyenler, –ki bunlar Yahudi, Hıristiyan, laik, ateist vs. olabilir– kendi din, dünya görüşü, ideoloji veya başka herhangi bir düşünce sistemlerini seçerler ve bu seçtikleri din veya seküler sisteme uygun nasıl bir hukuku öngördüklerini beyan ederler.

Medine Vesikası bağlamında din ve hukuk seçip, seçimlerini deklare edenler birer hukuk topluluğudur ve bu topluluklar siyasal birliğin teşekkülünü tespit etmek üzere taraf kabul edilirler.

Önerdiğimiz bu modelde iktidar, din seçimi ve hukuk beyanı bağlamında sözleşmeye katılan tarafların tümünde içselleştirilmiş; siyaset, tarafların organizasyonunu mümkün kılan bir yönetim tekniği ya da sanatı konumunda ele alınmıştır. Etimolojik anlamı itibariyle de siyaset "es-seyis"ten gelme bir yönetme tarzıdır ki, bu tarzın bilgi, ma'ruf, münker'den kaçınma, erdem, ahlâk ve estetik gibi boyutları siyasal organizasyonun üst kimliğini inşa eder. Vesikada bu üst kimliğin ahlâkî boyutu önemle vurgu konusu olmuştur (Md. 20, 42, 47).

Bu modelde yönetimin tekniği olan siyaset, siyasi birliğin hukûki topluluklarına dönük yönüyle dinî, kültürel ve hukûki çoğulculuğu öngörürken, yönetim aygıtı yönüyle ortak ve bölünmez hizmetlerin toplamı yürütmede toplanmıştır. Bu durumda yasama, kültür, eğitim, bilim, ekonomi, sağlık vb. faaliyet alanları hukuk topluluklarına bırakılmış, yönetim aygıtı ise yürütme ile sınırlı tutulmuş olur.

Yürütme, maddi, rutin ve teknik düzeyde ortak ve bölünemez hizmetlerin görülmesi işini üstlendiğine göre, bu hizmetler için de mali finans kaynakları (vergiler) ve bir tür yasama gerekli olacak. Her bir taraf mali gücü ve nüfus potansiyeli oranında harcamalara katılacak, yürütme alanına

[109] Bu kavramsal çerçevede İslâm'ın öngördüğü Zimmî hukukunu ayrı düşünmek gerekir. Çünkü zimmî statüsü, Müslümanlarla bir arada yaşamak istemeyen ve onlarla savaşan gayr-ı müslimlerin savaşı kaybetmeleri durumunda onlara uygun görülen hukuki düzenlemeyi ifade eder. Bizim burada sözünü ettiğimiz, Medine'de olduğu gibi Müslümanlarla bir arada yaşamak isteyen gayr-ı müslimlerin imzaladıkları hukuki sözleşmenin genel hükümlerine göre özgür insanlar, hukuk toplulukları şeklinde ve tamamen yürütme ile sınırlandırılmış siyasi organizasyona eşit taraflar olarak katılmaları hâlidir.

giren yasama meclisleri de (semt, köy, kasaba, il, bölge, eyalet, ülke) hukuk topluluklarının seçimle belirlediği üyelerce teşkil edileceklerdir.

Siyasal birliğin modelini inşa eden kurucu ilkeler, birey ve toplulukların özgür din ve hukuk seçimlerine dayandığından, ne gettolara ne de dinî ve etnik arındırmalara ihtiyaç vardır. Tarihsel deneylerin bize gösterdiği gibi, zorunlu gettolaşma ve kitlesel arındırmalara yol açan nedenlerin olmadığı her yerde, insanlar bir arada yaşama yönünde büyük bir istek sergilemektedirler.

Medine Vesikası'nın gündeme gelmesi ile başlayan verimli tartışma,[110] bugün siyasi telakkilerimizi derinden yönlendiren çok sayıdaki

---

[110] Medine Vesikası'nın ortaya çıktığı tarihî, siyasi ve sosyal şartlar, Vesika'nın İslâmî usul açısından tarihî ve hukuki değeri, Vesika'nın hükümleri ile bugün için taşıdığı anlam ayrı bir çalışmamızda ele alınacağından, bunlara burada girmedik. Ancak bu konu yıllardan beri tartışılıyor ve aşağı yukarı herkesin bir kanaati oluştu. Sözkonusu tartışmalarla ilgili yayınlar için bkz. Ahmet İnsel, "*Totaliterizm, Medine Vesikası ve Özgürlük*", (Birikim, Mayıs 1992 Sayı: 37) s. 29-32. Ali Bulaç, "*Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler* (Birikim, Haziran-Temmuz 1992, Sayı: 38-39) s. 102-111 ve "*Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje*", (Birikim, Ağustos-1992, Sa yı: 40) s. 53-62; Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar; I ve II*, Birikim Dergisi, Mart-1993, Sayı: 47, s. 40-46 ve Nisan-1993, Sayı: 48, s. 48-58; Ali Bulaç, *Medine Vesikası Üzerine Bir Konuşma*, İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 11-16; Ali Bulaç, "*Medine Vesikası*", Bülten Eylül-Ekim, 1992, Yıl: 2, Sayı: 9, s. 16-25; Taner Akçam, "*Türkiye İçin Yeni Bir Toplumsal Projeye Doğru*", (Birikim, Ekim-1992, Sayı: 43) s. 22-25; Abdurrahman Dilipak, "*Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler*", (Birikim, Kasım-1992, Sayı: 43) s. 26-28; Ali Yıldıran, "*Medine Vesikası ve Medine'yi Yeniden Kurmak*", Yeni Hafta Gazetesi, Sayı: 3, 178, 1992; Aktüel Dergisi; "*İslâmcıların Batı Demokrasisine Alternatifi "Medine Demokrasisi"*, 27. 1.1993, s. 138; Nejat Turhan, "*Medine Vesikası Üzerine*", Yeni Asya, 4.1.1993; Veli Yılmaz, "*İslâmiyet'te Demokrasi ve Medine Sözleşmesi*", Özgür Gündem, 9.1.1993; Alp Işıklı, "*İkinci Cumhuriyet, Sivil Toplum Tartışmaları ve Müslümanlar*", Hak Söz, Eylül 1992, Sayı: 18, s. 12-14; A. Burak Bircan "*Türkiye Vesikası mı?*", İktibas Dergisi, Ocak-1993, s. 12-14; Kenan Çamurcu, "*İslâm Düşüncesindeki Açılımların Değişen Türkiye İçin Önemi*", Yeni Zemin, Ocak-1993, Sayı: 1, s. 84 vd.; Hayreddin Karaman, Ali Bulaç, İ. Süreyya Sırma, Şükrü Karatepe, *İslâm Toplum Düzenine Doğru Bir Adım: Medine Vesikası* (Açık Oturum), Yeni Zemin, Mayıs 1993, Sayı: 5, s. 29-35; Abdurrahman Dilipak, "*Farklılıklar İçinde Bir Arada Yaşama İlkesi ya da Medine Belgesi Üzerine*", Panel Dergisi, Ağustos-Eylül, 1992, Sayı: 41-42, s. 9-10; Doç. Dr. Ahmet Ağırakça, "*Medine Vesikası'nın Değeri*", Hak Söz, Şubat, 1993, Sayı: 13, s. 23-25.; Ali Yaşar Sarıbay, "*İslâmî Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı*", Birikim, (Mart, 1993, Sayı: 47), s. 14-19; Ragıp Ege, "*Medine Vesikası mı, Hukuk Devleti mi?*", Birikim (Mart, 1993, Sayı: 47), s. 21-39; M. Said Çekmegil, "*Bir İçtimaî Mukavele: Medine Vesikası*", Panel (15 Mart/15 Nisan-1993, Sayı: 48), s. 50-53; M. Kürşad Atalar, *Çoğulcu Toplum Projesinin Felsefî Temelleri Üzerine Eleştiriler*, İktibas

önkabullerin, kamu hukukuyla ilgili bazı temel varsayımların, üniversal düzeyde üzerinde konsensusa varılmış intibaını veren bazı kavramların yeniden ve köklü bir biçimde gözden geçirilebileceği fikrini ilham ediyor. Başka şeyler yanında konumuzla ilgili olarak Vesika'nın siyaset, iktidar ve devlet kavramlarına yepyeni boyutlar getirmeye elverişli potansiyel bir zenginliğe sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca şunu eklemek gerekir ki, Peygamber Efendimiz'in bir tatbikatı olan Vesika, Kur'ân'dan bağımsız ve onun dışında bir şey değil, tam aksine Peygamber Sünneti'nin bir parçası olarak Kur'ân'ın bir tezahürü, hayat verici ve kurtarıcı ilkelerinin pratik bir modelidir.

Aktüel dünyamızın derin sorunları ile 1400 sene önce farklı sosyal bloklar arasında imzalanmış sözkonusu hukuki belgenin kurucu ilkeleri arasında varolan ilişkiler bütünü doğru okunduğunda, bugün dahi devleti hayatın bütününü sıkı sıkıya denetleyen bir aygıt olmanın ötesinde tasarlayabilme imkânlarına sahip olduğumuzu görebiliriz.

Yaygın ve sürekli müzakerelerle olgunlaşmaya ihtiyacı olan bu alternatif proje tasarımı, devleti yürütmeye indirgeyen ve yürütmeyi ortak ve bölünemez hizmetlerle sınırlayan yönüyle sorunun kısmen de olsa çözülmesine katkı sağlamaktadır. Ancak kendi kimliklerini kendileri tanımlayan birey ve grupları din ve hukuk seçme hakkına sahip kılması asıl çoğulculuğa kapıyı aralar. Çünkü deneysel olarak görüyoruz ki, ekonomi, kültür, bilim, eğitim, sanat, sağlık, iletişim vb. alanlar merkezî devletin denetiminden çıkartılıp, dinleri ve kimlikleri farklı topluluklara devredilmedikçe sahici çoğulculuk tasarlanamaz. Böyle devrimci bir tasarının ön şartı hu-

Dergisi, (Ekim, 1993,) Sayı: 178, s. 12-21; Muharrem Toros, *Medine Vesikası: İktidarı Yeni Bir Okuma Biçimi*, Tezkire Dergisi (Güz, 1993,) Sayı: 5, s. 91-97; Necdet Subaşı, *Müzakere ve Tartışma Arasında Medine Sözleşmesi*, Tezkire Dergisi, (Güz, 1993), Sayı: 5, s. 99-104; İsmail Kıllıoğlu, "*Medine Muahedesi Devletler Arası Belge Olarak Ele Alınmalıdır*", İmza Dergisi, 15 Mayıs-15 Haziran 1993, Sayı: 51, s. 6-10; Ahmet Akgül, *Medine Sözleşmesi*, Yörünge Dergisi, 4 Temmuz 1993, Sayı: 132, s. 33, İktibas, Demokrasi (I-II), İktibas, Mart 1993, Sayı: 171, s. 9-13 ve Nisan 1993, Sayı: 172, s. 12-17; Ali Kuzudişi, *Medine Vesikası ve İslâm Toplumunun Âlameti Farikası*, İmza Dergisi, Şubat 1993, Sayı: 48, s. 9-10; Mehmet Nuri Güler, *Medine Vesikası Devlete Götürecek Bir Adım Değildir*, Yeni Zemin, Haziran 1993, Sayı: 6, s. 54-57.; Prof.Dr. Sabri Hizmetli, *Medineliler Sözleşmesi'nin Getirdikleri*, 19.11.1994. Beklenen Vakit.

kukun tekil niteliğine son verip, diğerleri yanında bu işi de hukuk topluluklarına bırakmaktır.

Yukarıda işaret ettiğimiz ilkelere dayanması gereken yönetimin maddi şeklinin nasıl olması gerektiği konusu, siyasal birliğin kurucu aktörleri, hukuk toplulukları tarafından belirlenmelidir. Şu var ki bu konuda, siyasal organizasyonun aşağıdan yukarıya ve tekil hakimiyete değil katılıma dayalı olması belirgin ve diğer yönetim biçimlerinden ayrılan ana özelliği durumundadır.

Son olarak gizli veya açık, kaba veya rafine yöntem ve araçlarla giderek daha çok totaliter bir zorbalığa bürünen modern devlete alternatif olabilecek bir tasarımın referansı olan Medine Vesikası üzerinde bu kadar ısrarlı olmamızın bir diğer nedeni, modernitenin kendisini aşma konusunda karşı karşıya geldiğimiz zorunlu durumdur. Zaten "devlet" veya "modernite"den biriyle ilgilenen kimse kısa zamanda her ikisiyle de uğraşmak zorunda olduğunu anlamaktadır.

Dokuzuncu Bölüm

AKTÜEL BİR TARTIŞMA: İSLÂM, SİVİL TOPLUM VE İKTİDAR

AKTÜEL BİR TARTIŞMA: İSLÂM, SİVİL TOPLUM VE İKTİDAR

SİVİL TOPLUMDAN NEYİ ANLAMAK GEREKİR?

Son yıllarda kendisinden sıkça sözedilen "Sivil Toplum"un çok sayıda tanımı yapılmıştır. Siyaset bilimi kitaplarının ele aldığı sivil toplum, Batı'da gelişen bir kavram olarak, mutlakiyetçi idarelerden modern ulus devlete geçişte ortaya çıkan bir fenomendir. Özellikle ticaret burjuvazisi, sahip olduğu ekonomik güce oranla hukuki ve siyasi imtiyazlara da sahip olmak gibi yepyeni taleplerle ortaya çıkınca, karşısında imtiyazlı aristokrasi ile içiçe geçmiş merkezi idarelerin çeşitli seviyelerdeki engelleriyle yüzyüze geldi. Başlangıçta, ticaret ve sermaye akışının temerküz ettiği şehirlerin, hem güvence altında tutulması hem de geliştirilmesi için yeni hukuki ve idari düzenlemelere gidilmesi gerekiyordu; işte bu gereklilik burjuvaziyi kendine ait, rahat hareket edip teşebbüs faaliyetini ve parasını güvencede hissedeceği özerk alan arayışına götürdü. Sivil toplum ve şehir arasındaki ilişki, bu kavramın şehir burjuvazisine ait olduğunu gösterir. Sözkonusu ilişkinin zamanla yönetim aygıtını kökten değiştirecek mahiyette yeni bir anlama bürünmesinin tarihi sonralara dayanır.

Sivil toplumun tarihi, ortaya çıktığı özel siyasi ve sosyal şartlar bugün çoğu insanı ilgilendirmiyor. Konunun tarihi yönüyle ilgili tartışma bir yana, özellikle son onyıllardaki tanımıyla sivil toplumdan anlaşılan, çok geniş ve derinlemesine yetkilere sahip "resmi veya politik toplum"un dı-

şında, başka alanların kalıp kalmadığı; eğer kalmışsa bu alanların nasıl kullanılıp korunacağı ve mümkünse geliştirilebileceği yönündeki sorulara cevap aramaktır. Kısaca çağımızda sivil toplumun, devletin totaliter ve ceberut saldırganlığına karşı özgür ve özerk alanlar arayışı şeklinde algılandığını söylemek mümkün.

Kavramın tarihî serüveniyle ilgili bu bilgiler kimilerince eleştiriye açık görülebilir. Benzer tartışmalı bir durumun sivil topluma ilişkin tanım konusunda da ortaya çıkabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim John Locke'tan Hegel'e, Marks'tan Gramschi'ye uzanan bir çizgide farklı sivil toplum tanımlarıyla karşılaşmamız bunun göstergesidir.

Ancak, Türkiye ve İslâm dünyasının aktüel durumu, modern devlete yöneltilen geniş kapsamlı eleştiriler ve Medine Vesikası bağlamında bizim konuyu ele alışımız, sivil toplumdan neyi anlamak gerektiğini ciddi bir soru olarak gündeme getirmektedir. Gözlediğimiz kadarıyla özellikle Medine Vesikası bağlamında eleştiriler yapılırken, sivil toplum yanlış anlamlarda kullanılmakta, ne kavramın içeriği ne de bizim görüşümüzle ilgisi olmayan şeyler yazılıp çizilmektedir. Bu durumda konuya belli bir açıklık getirmek zaruret hâlini almış bulunuyor.

Sivil toplumdan neyi anladığımızı anlatmadan önce, konuya ilişkin görüşlerin sadece bizi ilgilendirdiğini ve fakat buna rağmen belli bir tanım üzerinde dururken, siyaset felsefesi ve siyaset biliminin bu anahtar teriminin içerdiği anlamların tamamen dışına çıkmak gibi bir niyetimizin olmadığını belirtmek gerekir. Bu, herhangi bir Batılı siyaset bilimcinin kavramsal çerçevesine bağlı kaldığımız veya mutlaka kalmamız gerektiği anlamına gelmez. Çünkü "demokrasi" konusunda anlatmaya çalıştığımız gibi, bizler herhangi bir teknik kavramın formunu muhafaza ederek, anlam derecesine yeni katkılar ve boyutlar katabilme hakkına sahibiz. Herhâlde bunun en çarpıcı örneğini cahiliye şiirinin inşa ettiği kavramsal dilin formunu olduğu gibi alıp içeriğine yeni anlamlar katan Kur'ân-ı Kerim teşkil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'ân'ın nüzulüyle Arap dilinin iç derinliklerinde, kısaca semantiğinde ve dilin beslendiği epistemolojik düzeylerin tümünde bir dönüşüm olmuş, ama dilin formel yapısı korunmuştur.

Modern dünyanın inşa ettiği seküler dile bizim İslâm vahyinden hareketle bu türden semantik bir müdahalede bulunmamız ve Grekler'deki anlamı dışında yepyeni bir epistemoloji inşa etmemiz mümkün mü? Bu, bugün için cevabı aranmaya değer önemli bir sorudur. Ben kişisel olarak, sınırlı ölçülerde ve İslâmî sabiteler korunarak böyle bir müdahalenin mümkün olabileceğini sanıyorum. Bunun mümkün ve aynı zamanda meşru bir yöntem olabileceğinin somut göstergesi, Müslümanların Arap yarımadasından çıkıp da İran, Hind, Mısır ve Yunan felsefesi ve ilimleriyle karşılaştıklarında bu yöntemi kullanmak suretiyle yaptıkları şeydir. Müslümanlar, başka zihinsel sistem ve irfani geleneklere, kendi sabiteleri ve araçlarıyla hem semantik bir müdahalede bulundular hem de yeniden tanımlayıp o gün kendi ihtiyaçlarına cevap veren kavramsal modeller inşa ettiler. Kelamcılar'ın kadim Yunan atomculuğu, Sufiler'in Yeni Eflatunculuk ve Pisagorculuğu, nihayet Meşşailer'in Aristoculuğu, kendi kavramsal modellerinde yeniden bir tanıma tabi tutmaları bunun bir ifadesidir.

Bu yöntem (usûl)le ilgili bilgileri verdikten sonra, sivil toplumu, bugünkü genel geçer algılara uygun olarak, insan hayatının içinde sürüp gittiği iki alandan, resmi toplum dışındaki alan şeklinde tanımlayabileceğimizi düşünüyorum. Bu anlamda resmi topluma devletin siyasi iktidar ve onun kurumları, organları aracılığıyla kontrol ettiği politik toplum da denebilir. Bir başka deyişle politik toplum, devlete ait resmi alan, bunun dışında kalan alan da sivil toplum alanıdır. Burada mutlak anlamda resmi ve sivil fenomenler iki karşıtlık değilse bile, iki ayrı alan olarak tasarlanabilirler.

Bu perspektiften konu şu birkaç noktada toplanabilir.

1. Toplu hâlde ve bir arada yaşamak durumunda olan insan hayatında, saf resmi veya sivil toplum tasarlanabilir mi?

2. Resmi ve sivil toplum ne zaman ve hangi durumlarda iki karşıt veya iki uzlaşmış alan olabilir?

3. İslâm salt resmi toplum mu, yoksa salt sivil toplum projesi mi?

4. Medine Vesikası saf bir sivil toplumu mu öngörür?

5. Bugünkü verili (aktüel) dünyada Müslümanların resmi ve sivil toplum karşısındaki tutumları ne olmalıdır?

Bu ve benzeri sorulara vereceğimiz cevaplar sivil topluma ilişkin tanıma ve bu deyimden neyi anladığımıza ilişkin açıklayıcı bilgiler verecektir. Doğal olarak sivil toplum konusunu yekten reddedip, her türden sivil talebi İslâmî ana hüküm ve ideallere aykırı görenlerin de bu sorulara ne türden cevaplar verdiklerini merak etme hakkımız var. Yazık ki hiçbir bilgi temeline dayalı olmaksızın birtakım yazarlar, –bunların içinde öğretim üyesi payesi almış olanların da yer alması ibret vericidir– sivil toplum tartışmasını kör bir döğüşe veya bir tür sağırlar diyaloğuna çevirmekte eşsiz maharet gösterdiler. Ama şunu belirteyim, kişisel olarak bu kategorik spekülatörler bizim muhatabımız değildir; her şeyin ve herkesin kaosa yuvarlanmakta olduğu bir dünyada elbette cehaleti ilim diye satmak isteyenler de olacaktır. Buysa başka bir konudur.

Şimdi yukarıda sorduğumuz sorulara kendi cevaplarımızı verelim:

1. İktidar ilişkisi: Tarihsel olarak siyasetin birincil nesnesi olan iktidar ilişkisinin her zaman önemli bir sorun teşkil ettiğini biliyoruz. Siyaset bağlamında iktidarı bir "nesne" şeklinde tanımlamamız, onun yönetim düzeyinde uğradığı gayr-ı tabii manipülasyonla ilgili bir durumdur. Çünkü gerçekte iktidar, bir arada ve toplu hâlde yaşamak zorunda olan insan topluluklarının, kendi amaçlarına ulaşma konusunda yeterli bir güce ve araçlara sahip olmalarıdır.

Bu açıdan, ister bir yabancılaşmaya uğrasın ister uğramasın, Marks'ın tarihin başlangıcında ve finalinde tasarladığı "komün toplum" tasarımını bir hesaba katmayacak olursak, iktidar ilişkisinin şu veya bu şekilde tanzim edilmediği ya da en azından sorun teşkil etmediği hiçbir toplum biçimine rastlanamaz. Bu, "modern" olmayan anlamında devletsiz veya siyasi organizasyondan yoksun toplum yok demek olan, genel ve evrensel bir durumdur. Siyaset biliminin pek yakından tanıdığı anarşistler ise, devletsiz bir toplumu tarihten çok, geleceğe ilişkin ütopyalarda ararlar.

Bilebildiğimiz kadarıyla kimi Harici fırkalarından ve Endülüslü İbn Bacce'den başka, örgütlü siyasal iktidarı gereksiz gören İslâmî akım ve Müslüman bilgin de yok. Şii siyaset görüşü, İmam'ın yönetimindeki siyasal iktidarı dinin usûlünden saymasına karşı Sünni görüş son tahlilde arızi görür, ama yine de iktidar ilişkisini tanzim eden bir siyasal örgütlen-

menin gerekliliği üzerinde ısrar eder. Yahudilik ve Hıristiyanlık da siyasal organizasyona ilişkin kendi sabitelerinden hareketle belli yaklaşımlara sahiptirler.

Bu durum, siyaset veya devletin görülmediği saf bir toplum tasarımının ne tarihte görüldüğüne ne de dinler ve kültürel sistemler tarafından savunulduğuna delildir. Bu demektir ki, salt ve saf anlamda bir sivil toplum sadece tasarlanabilir, ancak varolamaz. Doğal olarak bunun aksi de doğrudur. Çünkü devlet de her şey değildir ve mutlaka onun nüfuz alanı dışında insanların ve toplumun kullanabileceği birtakım alanlar olmalıdır. Öyleyse yöneten-yönetilen ikilemini içeren iktidar ilişkisi evrensel ve genel bir durum, sosyal ve tarihî bir zarurettir.

2. İktidar gerilimi; veya siyasetin derinleşen veya azalan çelişkisi: İslâm'ın genel tarih görüşünden baktığımızda, iktidar ilişkisinin düzenlenmesinde devlet ile toplum arasındaki ilişkinin tam denge (mizan) boyutuna, peygamberlerin sosyal önderler olduğu yerlerde ve zamanlarda ulaştığı söylenebilir. Herhâlde Hz. Davud, Hz. Süleyman (aleyhisselâm) ile Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) iktidar ilişkisini düzenledikleri toplumlar bu ideal örnekleri teşkil ederler. Hipotetik de olsa, Şii öğreti Nübüvvet dönemlerine "masum" özellikleri dolayısıyla imamet dönemlerini de ekler.[111]

Ancak masum peygamber veya imamların iktidar ilişkisini tanzim etmedikleri bütün toplumlarda hem fiilen hem de teorik olarak resmi ve sivil toplum ayırımı vardır. Bizim tarihimizde Peygamber Efendimiz'in irtihalinden sonraki dönemde bu ayırımın siyasetin tabiatında olan gerilimin çelişkiye dönüşmediği ve fakat ayırım olarak varlığını sürdürdüğü zaman dilimi Hz. Ebu Bekir (radıyallahu) - Hz. Ali (radıyallahu) hilafetini kapsar. Bu açıdan Asr-ı Saadet'i 661'e kadar uzatanlar pek de haksız sayılmazlar. Ne var ki bana göre, hukuki açıdan bizim için bağlayıcı dönem Hz. Peygamber'in irtihali ile sınırlı olmalıdır; çünkü Karafi'nin tasnifinde de gösterildiği gibi[112]

---

[111] Bkz. Hamid İnayet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul, 1988, s. 41.

[112] Daha geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *Asr-ı Saadet'te Resûlullah'ın Davranışlarının Bağlayıcılığı*, (Ed. Vecdi Akyüz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, İstanbul, 1994 içinde), I, 469 vd.

–niteliğine göre– ancak Peygamber'in tatbikatı teşrii yönden bağlayıcı bir vasfa sahiptir.

Muaviye ile başlayan ve II. Mahmut'a kadar süren uzun dönem, iyi kötü sivil toplumun resmi topluma karşı kendini Şeriat sayesinde koruduğu bir dönemdir. İslâm tarihinde resmi toplumun kendine açıkça ve tanımlanmış bir hukuki temel bulması 16. yüzyılda Örf hukukunun teşekkülü ile mümkün olmuştur. Ancak Örf'ün siyasal iktidarı korumasına rağmen, sivil toplum da görece özgür ve özerk olmuş, bu uzun tarihte sivil topluma karşılık olan ümmeti Şeriat korumuştur.[113] Tanzimat Fermanı (1839), dengeyi resmi toplum lehine bozan bir girişimdir. Bu girişim, devletin Şeriatı tamamen ilga ederek sivil toplumu zaptetme amacıyla önce Meşrutiyet, ardından Cumhuriyet'le mantıki sonuçlarına ulaşmış ve tamamlanmıştır. Cumhuriyet'in savaşı, bütün toplumu zaptetme ve merkezi devletin kontrolüne teslim etme savaşıdır.

Şu denebilir ki, İslâm'ın bütüncül bir sistem olarak geçerliliğini korumadığı her yerde çok daha derin çelişkilere yol açan resmi ve sivil toplum gerilimi vardır ve bu zaten kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü küfrün ve şirkin tabiatında zulüm olması bilinen sabitelerden biridir.

3. İslâm ve İktidar: İslâm'ın saf bir sivil toplum projesi olmadığında kuşku yok. Çünkü hem iktidar ilişkisini düzenleyici hükümler ve idealler içerir hem de Müslüman ümmetin iktidarını öngörür. Özünde siyasi iktidar olan hiçbir öğreti zaten salt sivil proje olamaz. Şu var ki, en az bu düzeyde İslâm, salt ve mutlak bir resmi toplum projesi de değildir.[114] Herhâlde bunun en tipik ifadesi Hanefi hukukçuların ümmetin başına geçecek olan devlet başkanına (imam) sadece dört alan tanımakla yetinmeleri olsa

---

[113] Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *İslâm ve Fanatizm, (Devlet, Şeriat, Örf, Sivil Toplum ve Devlete Karşı Suç Kavramı Blm.)* 2. Bsk., İstanbul, 1994.

[114] Modern devletin ortaya çıkışıyla ilgili sosyolojik bir yaklaşım için bkz. Gianfranco Poggı, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, çev. Şule Kut-Binnaz Toprak, İstanbul, 1991. Ayrıca İslâm, devlet ve iktidara ilişkin farklı bir okuma için bkz. Abdulvahab el Efendi, *Nasıl Bir Devlet?*, çev. Hasan T. Kösebalaban, İstanbul, 1994; Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, İstanbul, 1991; Raşid el-Gannuşi, *el-Hürriyetü'l-Amme fi'd-Devleti'l-İslâmîyye*, Beyrut, 1993.

gerek. Bana göre de bir İslâm devletinin nüfuzunu kullanacağı bu dört alan şunlardır:

a. İmam'ın Cuma'yı kıldırması: Bundan, bir toprak parçası üzerinde yaşayan Müslümanların siyasi olarak özgür ve hükümran olduklarını anlamak gerekir. Bu anlamıyla Cuma namazı siyasi içerikleri ve mesajı olan bir ibadettir. Bundan dolayı Ebu Hanife, Müslüman nüfusun azlığına ve çokluğuna bakmaksızın İslâmî hükümlerin geçerli olmadığı yerlerde (Darü'l-harb) Cuma namazını kılmanın farz (emredici ibadet) olmadığına kail olmuştur.

b. Fey (zekat)in toplanıp ilgili yerlere dağıtılması: Ben bundan, Müslüman cemaatin önemli ibadetlerinden biri olan zekatın devlet eliyle toplanıp yine devlet eliyle ve Kur'ân'da bir bir sayılan (Tevbe, 9/60) ilgili yerlere (sekiz kalem) dağıtılması olayını anlıyorum;[115] ancak bu kapsama belli bir anlaşma dahilinde Müslümanlarla bir arada yaşayan gayr-ı müslimlerin ortak ve bölünemez hizmetler için gerekli olan mali mükellefiyetler de dahildir. Bu, zimmîlerden alınan cizye ve haraç'tan farklı bir şeydir. Doğrudan siyasi birliği meydana getiren hukuki sözleşmede belirtilmiş ve –Müslüman olsun olmasın–, özgür insanlara sosyal hayatın iktisadi maliyetine katılmak üzere ödemeleri öngörülmüş bir yükümlülüktür.

Burdaki varsayımımızda gayr-ı müslimler, savaş sonucu Müslümanlarla bir arada yaşamak zorunda bırakılmadıklarından; zimmî değil, yürütme ile sınırlı iktidarın veya hükumetin siyasi ortaklarıdır. Zimmîlik, hiçbir şekilde Müslümanlarla bir arada yaşamak istemeyen, onlara hayat hakkı tanımayan veya onları baskıyla yönetmek isteyen gayr-ı müslimlerin savaş sonucunda yenilgiye uğramaları durumudur ki, bu kategoriye giren gayr-ı müslimlerden cizye alınması ve kamu yönetiminden mahrum bırakılması ya da İslâm hükümetinin tayin ettiği sınırlar dahilinde siyasi iktidara katılması tabiîdir. Çünkü zimmîlik savaş hukuku sonucunda teşekkül eder ve bütün dünyada olduğu gibi, mağlupların hukuk vaz'etme yetkileri yoktur.

---

[115] Daha geniş bilgi için bkz. Ali Bulaç, *Ekonomide Zekat Kurumunun Önemi*, Düşünce Dergisi, Mayıs-1978, Sayı, 2, s. 13-21; Agd, Haziran-Temmuz/1978, Sayı: 3-4, s. 23-39; Agd., Ağustos-Eylül/1978, Sayı: 5-6, s. 33-49; Ali Bulaç, *Zekat Kurumunun Sosyal ve Manevi Anlamı*, (Ed. Sabri Orman-İsmail Kurt, *Türkiye'de Zekat Potansiyeli*, İSAV, İstanbul, 1987 içinde) s. 119 vd.

c. Hadlerin uygulanması: Bir devletin veya siyasi iktidarın en önemli ve asli görevi bir arada yaşayan insanlar arasında içgüvenliği, asayişi sağlaması, hakkı ve hukuku korumasıdır. Hadler, bugünkü tabirle ağır ceza davalarına tekabül eder.[116] İşlenen suçlara uygun cezaların tesbit edilmesi, bu cezaların –ne eksik ne fazla ve ne ayırım gözetilmeden– tatbik edilmesi sivil toplumun inisiyatifine terkedilemez; bu iş merkezî iktidarın, devletin bağımsız yargı organlarının yetkisi dahilindedir. Suç ve cezaları tesbit ve tatbik işi bireylere, sosyal gruplara veya sivil topluma bırakılacak olursa, hak sahibi zayıflar ve sosyal dayanakları olmayan mağdurlar daima haksızlığa uğrar; bu da sosyal hayatın çözülmesine, anarşi ve kaosun ortaya çıkmasına sebep olur.

Adil ve ahlâkî erdemleri gözeten bir devlet, teb'ası arasında ayırım gözetmez; insanları Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) buyurduğu gibi, hukuk karşısında "insanları tarak dişleri gibi eşit" kabul eder. Suç işleyen –faraza– Peygamber'in kızı Fatıma da olsa, gerekli cezayı görür.

d. Cihad ilan edilmesi: Bundan genel olarak dış politika ve bugünkü deyimle uluslararası ilişkilerin düzenlenmesi işini anlamak gerekir. Hanefi hukukçularına göre, bu alan da merkezî iktidarın yetkisi dahilinde olmalıdır. Bunun anlaşılır mantığı şudur: Bir devletin en asli görevlerinden biri, kendi teb'asının içgüvenliğini korumak yanında onların dışgüvenliğini de korumak, üzerinde yaşadıkları toprakları, ülkeyi mütecavize, dış düşmanlara karşı savunmak ve bunun için gerekli tedbir ve organizasyonları gerçekleştirmektir.

Eğer devlet bu dört alanla sınırlı kalmaya razı olursa, ümmete yani sivil topluma ve onu oluşturan mezhep, fırka, tarikat ve cemaatlere geniş alanlar açılmış olur. Bu alanlar arasında konusuna göre temel yasama ve buna bağlı ictihad hakkı, eğitim, ticaret, ekonomi, sanat, sağlık, spor, iletişim vb. faaliyet biçimleri yer alır. Benim kanaatimce bu alanlar Kur'ân ve Sünnet'in genel çerçevesine bağlı kalınarak, ümmetin çeşitli grupları tarafından ve onların uygun gördükleri şekilde düzenlenebilir. Diğer dinlere ve siyasi, felsefi görüşlere sahip gruplar da kendi din ve görüşleri doğrultusunda bu alanları tanzim etme hak ve yetkisine sahiptirler. Devlet ne

[116] Bkz. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, l, 121 vd.

Müslümanlara ne gayr-ı müslimlere bu konularda müdahale etmemelidir. Hanefi hukukçulardan ve esasında İslâm tarihinin genel tecrübesinden hareketle, bizim İslâm'ın resmi toplumuna karşı sivil topluma ayırdığımız bu özgür ve özerk alanlar fikrine tepki gösterenler, bütün alanları İslâm devletinin mutlak nüfuz ve tekeline verirlerken, aslında farkında olsun olmasın, modern devletin totaliter ve uluscu vasfını İslâm'ın siyaset görüşüne taşımak, adapte etmek istiyorlar. Bu, modernliğin kendini olabildiğince güçlü, cazip ve kışkırtıcı bir siyasi form içinde Müslüman zihne hulul etmesidir.

Oysa şu önemli nokta unutulmamalı ki, bugün veya yarın İslâm devletinin başına geçecek olanlar Peygamber gibi masum değildirler. Şiiler'in de masum İmamları aramızda değil, beklenmektedir (muntazar). Bu durumda devlet uygun mekanizmalarla donatılırken, onun yetki ve nüfuz alanı konularında ümmetin tarihsel sürekliliğine öncelik vermek her şeyden önemlidir. Eğer ümmet (yani bütün çoğulcu görünümü ve çeşitliliğiyle sivil toplum) güçlü olursa İslâm da güçlü olur. Bundan dolayı ümmet devletin önünde ve üstündedir.

Kuşkusuz ümmet başıboş bir yığın değildir. Ümmetin doğal ve meşru önderleri vardır ki, bunlar da ulema ve müctehidlerdir: "Alimler, peygamberlerin varisleridir."[117] Ümmet bu doğal önderleri aracılığıyla siyasi iktidara katılır. Merkezî iktidar güçlendikçe ulema ve müctehidler zayıflar, dolayısıyla ümmet zayıflar. İctihad kapısının kapatılmasıyla böyle olmuştur.

Peygamber'in olmadığı ve bundan sonra olamayacağı bir dünyada bütün güvenler siyasi iktidara devredilemez; bu konuda her zaman ihtiyatlı olmalıdır. Bana göre bu ihtiyatın en somut örneğini İran'da İmam Humeyni gösterdi ve İslâm devrimiyle siyasi iktidar Müslümanların eline geçmesine rağmen, Kum medreselerinin, ulemanın ve humusun devlete devredilmesine izin vermedi. Üstelik Velayet-i Fakih'le ümmet adına siyasi iktidarı uzak mesafeden denetleme ve kumanda etme yetkisini ulemaya, yani onları temsil eden Velayet-i Fakih'e verdi. Bu, İslâmî bir rejimde dahi, sivil toplumu resmi topluma karşı korumayı ve öne geçirmeyi esas

[117] Ebu Davud, *İlim*, 1.

alan anlamlı bir tercihti.[118] Bu proje –ki hâlen yürürlüktedir– bir sivil toplum projesi değil mi? İsmine "sivil" demesek bile –ki elbette demek de gerekmez– İmam Humeyni'yi bir sivil toplumcu yapmaz mı? Şüphesiz onun sivil projesi devleti dışlamaz; tam aksine içerir, talep eder ve hatta bir zaruret sayar. Nitekim onbinlerce insan bir İslâm Cumhuriyeti kurmak için şehid oldu; ama devrimin lideri İslâm tarihinin zengin geleneğini yorumlayarak sivil toplum ile resmi toplum arasında bu türden bir denge formülü geliştirdi.

4. Medine Vesikası'nda iktidar: İslâm ve kamu hukuku konusunda yeni bir tartışmaya yol açan Medine Vesikası, kendi bağlamında salt ve saf bir sivil toplum projesi değildir. Çünkü orada da bir iktidar ilişkisi ve bu ilişkiyi tanzim eden hukuki bir sözleşme vardır ki, işte bu Vesika'nın kendisidir. Vesika'nın dikkatleri uzun asırlar boyu ihmal edilmiş İslâm kamu hukuku[119] konusu üzerine çekmiş olması yararlıdır.

Medine Vesikası'nda itirazlara yol açan iktidar ilişkisi değil, iktidar ortaklığıdır. Çünkü devletin bilinen genel fonksiyonları gözönüne alındığında, iktidarın paylaşılabilir bir alan şeklinde tanımlanması doğal olarak itirazlara yol açacaktır. Ancak gözönünde bulundurmamız gereken önemli nokta şudur: Burada paylaşılabilir dediğimiz iktidar, yürütme ile sınırlı genel çıkar, ortak ve bölünemez hizmetler alanıdır; yoksa Şeriat alanına giren temel yasama faaliyeti veya yargının biraz şurdan biraz burdan alınıp çorbaya dönmesi değildir. Bu kavramsal çerçevede siyasi iktidar yürütme olarak tasarlanmıştır ve yürütme ortak irade ve çıkara hizmet eder. Elbette böyle bir iktidar tanımının hangi ölçülerde İslâm'ın nihai amaçlarına ve bilinen açık hükümlerine uygun düşüp düşmediğine yakından bakmak gerekir; ayrıca herkes gibi bu dünyaya imtihan olmak üzere gelmiş Müslümanların dinî hayatlarının, can, mal, namus ve genel sağlıklarının güvence altına alınması da bir o kadar önemlidir.

Bana bu kavramsal çerçevede öncelikle İslâm'ın şekline veya formel

---

118 Ali Bulaç, *Ulema Geleneğinin Devrimci İmamı*, (Ed. Darü't-takrib, İmam Humeyni, İstanbul, ty. içinde) s. 41vd.

119 Daha geniş bilgi için bkz. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991, l, 65 vd. Muhammed Faruk Nebhan, *İslâm Anayasa ve İdare Hukuku'nun Genel Esasları*, çev. Servet Armağan, İstanbul, 1980.

hukukuna aykırı gibi görünmeyen temel husus, her ilişki biçiminde olduğu gibi bu iktidar ilişki biçimini de tanzim eden hukuki bir sözleşmenin esas alınmış olmasıdır. Bu anlamda siyasi hayatın tanzimi ile başka alanlardaki ilişkilerin tanzimi arasında mahiyet farkı olsa bile, şekil ve usul yönünden herhangi bir fark yoktur. Çünkü nasıl nikah, ticaret ve yabancı ülkelerle olan ilişkilerin esasını akid ve muahedeler teşkil ediyorsa, tıpkı siyasi hayat da bir akid, yani bir sözleşme şeklidir. Nihayet Müslümanların kendi yöneticileriyle ilişkilerini tanzim eden siyasi kurum biat'tır ve biat tanım gereği akde konu olan bir sözleşmedir. Bir arada yaşamak isteyenler hangi esaslar dahilinde yaşamak istiyorlar ve anlaşıyorlarsa, bu istek ve anlaşmalarını hukuki bir metne dökerler ve öyle yaşarlar.

Burada can alıcı soru şudur:

Müslümanlar ne zaman iktidarı paylaşmayı kabul edebilir ve hangi durumlarda mutlak iktidar hakkına sahip olabilirler?

Modern İslâm siyasi düşüncesinin en merkezî sorusuyla ilgili benim kişisel görüşüm şudur:

Bu yakıcı sorunun cevabını vermek için siyaset, yönetim ve iktidar gibi anahtar terimlerin yeni bir tanımını yapmak lazım. Başlangıç için kendime şu soruyu soruyorum: Bir Müslüman, hangi elverişli ve uygun ortamlarda ve durumlarda iktidar olur? Arapça bir kelime olan iktidar, insanın güç ve kudret sahibi olmasıyla yakından ilgilidir. Belli bir amacı olan insan, bu amacına ulaşmak için belli bir güce ve gerekli araçlara sahip olmak zorundadır. Şu hâlde bu soru, dünya hayatına kendine özgü bir açıdan bakan Müslümanın biçtiği amaçla ilgilidir.

Kur'ân ve Sünnet'e dikkatle bakıldığında, bir Müslümanın iki asli görevle yükümlü olduğu görülür: Bunlardan biri, bir Müslümanın varoluşunun amacı ve sebeb-i hikmeti olan dinin hükümlerine uygun yaşayabilmesi; diğeri, Allah'ın son mesajı olduğuna inandığı dinini başkalarına tebliğ etmesi.

Allah'ın rızasına uygun yaşamak ve bu yaşantının vazgeçilmez araçları olan gerekli maddi, sosyal ve hukuki şartlara sahip olmak bir Müslümanın hayat mücadelesinin, eylem ve cihadının esasını teşkil eder. Elbette Kur'ân ve Sünnet'te tesbit edilmiş ve açıklanmış ilahi hüküm ve

tavsiyelerin, emir ve nehylerin; bireysel, ailevi ve sosyal hayatta tezahür etmesi, yerine getirilmesi için hür bir ortama, bunların tahakkukunu güvence altına alan çeşitli kurumlara ve bunlara bağlı bir sosyal düzene ihtiyaç var. Eğer bir Müslüman, onun insan-insan, insan-sosyal çevre, insan-tabiat ve insan-Allah ilişkilerini tanzim eden bu sözkonusu emir ve nehylere uygun yaşayabiliyor ve bu konuda engellerle karşılaşmıyorsa, böyle bir Müslüman hem hürdür hem de muktedirdir.

Tebliğ görevi de bu saydıklarımıza dahil asli bir görevdir; çünkü bir Müslüman sadece kendisi ve hatta Müslüman ümmeti için yaşamaz, aynı zamanda insanlığın selamet ve huzuru için de yaşar. Tebliğ, şu veya bu sebeple bilinci kaymaya uğramış, gaflet hâlinde yaşayan insanların bilinçlerinin uyandırılması amacıyla her Müslümana yüklenmiş bir mükellefiyettir. Deyim yerindeyse, düşünce ve düşüncenin söz ve başka yol ve araçlarla ifade edilmesi özgürlüğüdür. Bu da uygun bir ortamı ve kendi içinde birbiriyle tutarlı ve uyumlu düzenlemeleri gerektirir.

Müslümanlar, dinlerini eksiksiz yaşama ve tebliğ etme güç ve özgürlüklerine sahip ise, bu onların muktedir yani iktidar sahibi olduklarını gösterir; bu iki konuda Müslümanlar iktidardan taviz vermezler. Bu durumda Müslümanlarla savaşmayan, İslâm'a saygı gösteren ve bir arada yaşamak isteyen herkesle Müslümanlar yaşar, yaşama biçimlerini bir sözleşmeye bağlar. Burada Medine'de olduğu gibi iktidar ortaklığı/paylaşımı vardır. Ancak onlarla savaşanlar, onların dinlerine saygı göstermeyen ve hayat hakkı tanımayanlar farklıdır; bu türden olanlarla savaşılır ve galip gelindiğinde hangi dinden olursa olsunlar "zimmî" statüsüne girerler.

Şüphesiz daha ayrıntılı açıklanması gereken bu kombinezon tek başına siyaset ve yönetim fenomenlerini açıklamaya yetmez. Çünkü siyaset, kendi bağlamında bir yönetim sanatı ve tekniği ise de, kişisel hırslar, ailevi, zümresel, sınıfsal çıkarlar, başkaları üzerine tahakküm kurma vb. yan faktörleri de hesaba katmak gerekir. Bunlar tarihsel olarak doğru olmakla beraber, İslâm bakış açısından asli elementler değildir. Belki de tarih boyunca dinler, bu asli olmayan elementlerin siyasetten temizlenmesi, siyasetin gayr-ı tabiî müdahale ve etkilerden arındırılıp ahlâkî doğru bir temele oturması için insana çağrıda bulunurlar.

Müslümanlar açısından durum bu merkezde iken, Müslümanların daima homojen ve kendilerinden ibaret bir dünyada yaşamadıkları izahtan varestedir. Bu durumda, Müslümanların, hangi din ve inançtan olursa olsun, başkalarıyla nasıl bir arada yaşayacakları, ilişkilerini tanzim ederlerken hangi esaslara riayet edecekleri önemli bir konu olarak gündeme gelmiş olur. Bu konuda, Müslüman olmayan herkesi "zimmî" genel statüsünde ele alan teamülün dışında bir durumla karşı karşıyayız.

Medine'deki tatbikattan açıkça anlaşılıyor ki, Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) müşrikleri iki sınıfta mütalaa etmiştir: Mekke Müşrikleri ve Medine Müşrikleri. Birincilerle savaş, ikincilerle barış ve anlaşma hâlindedir. "Müşriklerin öldürülmesini" öngören âyet –ki Tevbe sûresi Mekke'nin fethinden sonra inmiştir ve buna rağmen anlaşmalı müşrikleri istisna etmektedir (Tevbe, 4)– bütün müşrikleri değil, savaş hâlinde olanları hedefler. Medine'de Benî Kurayza'nın anlaşmayı ihlal ettiği 627'ye ve son müşriklerin de Müslüman oldukları 630'a kadar, Yahudi ve Müşrikler, Müslümanların zimmîleri değil, yürütme anlamında iktidar ortaklarıdır. Cizye âyetinin ne zaman indiği –ki Tevbe, 29. âyeti hicretin 9. yılında, Zilkade ayında inmiştir– ve o güne kadar Yahudi ve müşriklerle ilişkilerin hangi hukuki zeminde cereyan ettiği iyi araştırılmalıdır. Kur'ân'ın herhangi bir âyetini kendi bağlamından koparıp bütün müşriklerle savaş hâlinde olunmalı diyenlerin, bir de Mümtahine: 8 ve 9. âyetlerine yakından bakmaları, Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tatbikatını derinlemesine araştırmaları gerekir.

5. Verili dünyada İslâm ve İktidar: Verili dünyanın modern ulus devlet temeline dayanan genel geçer iktidar ilişkisine muhalif ve alternatif olabilecek bir projeye bugünkü Müslümanların ve İslâmcı akımların henüz sahip olduğu kanaatinde değilim. Görünen o ki, Müslümanlar modern/ulus devlete bakıp bir İslâm devleti kavramını geliştiriyor ve buna bağlı olarak taleplerinin çoğu modern olan taleplerde bulunuyorlar. Bu, bilginin ve İslâmî bir zihin tarafından tasarlanmamış bir hayat biçiminin İslâmileştirilmesi olgusunun, siyasette de tezahür etmesinden başkası değildir. Bu ise, ne Müslüman ümmetin ne de dünyanın içinden geçtiği krizi aşmaya çare olabilir. Ancak Kur'ân ve Sünnet ile İslâm tarihinin genel siyasi tecrü-

besinden hareketle kurtarıcı ve tatminkâr bir proje geliştirmek mümkündür ve bunu da sadece İslâm'dan bekleyebiliriz.

Medine Vesikası, bu yönde sürdürülen bir çaba ve arayıştır. Bugünkü durumda ise modern devletin hem Müslümanlara hem başkalarına özgür alan tanımayan ceberut bir yapıda giderek büyüdüğü ve canavarlaştığı bir gerçektir. Bu bağlamda İslâm dünyasında ve Batı'da sivil toplum, bireylerin ve benzer düşüncede olan grupların kendilerine ait ve devletin müdahalesinden uzak yeni alanlar açma arayışları şeklinde öne çıkar. Sivil toplumu savunanların önemli bir bölümü, devletin ulusal ve uluslararası politik tutumuna, savaş kışkırtıcılığı, nükleer teknoloji, insan hakları ihlalleri, çifte ahlâk, ekolojik dengenin tahribi ve dünyanın Kuzey-Güney şeklinde bölünmüşlüğüne karşı çıkan hanif insanlardır. Bizler toprağa ait "yurttaş" kavramını eleştirsek bile, ellerinde yurttaş olmaktan başka inisiyatif kalmamış sivil insanların aşağıdan yukarıya doğru örgütlenme taleplerine, ulus devletlerin belirlediği sınır ötesi işbirliği ve yakınlaşma çağrılarına bigane kalamayız. İnsanların bencil çıkarların ve milliyetçiliklerin provoke ettiği savaşlarda acımasızca katledilmesi, çocukların karşılaştığı trajedi ve kadınların tecavüze uğraması ile şiddet, terör, yaygın sefalet, kitlesel açlık tehlikesi ve başka amaçlı manipülasyonlar bizim de sorunumuzdur.

İnsanlar dinî kimliklerini koruyarak bu yüz kızartıcı fiillere ortaklaşa karşı çıkabilirler ve çıkmalıdırlar. Bu türden sivil inisiyatifleri, su-i niyet veya komitacı bakış açısıyla "kafirlerle işbirliği, İslâm'a ihanet, Yahudi ve Hıristiyanlar'ın velayetini kabul etme veya bilmem hangi uluslararası süper gücün Müslümanlara karşı gizli oyunu" şeklinde görmek ve göstermeye çalışmak, çok kaba bir komplo teorisinin tuzağına düşmektir. Elbette uluslararası sistem ve bizim gibi ülkelerde merkezi iktidar, temel amaçlarını yukarıda saydığım sivil hareket ve inisiyatiflere aldırışsız değildir; bunlardan yararlanmak ister ve bazen bunlara toplumu rehabilite etme aracı gözüyle de bakar. Bütün bunlar doğrudur ve her zaman dikkate alınmalıdır.

Nihayetinde sivil toplumu bir kargaşa, laubalilik, dürtüsel özgürlüklerin tatmini şeklinde algılamak veya her türden siyasal otorite ve düşünceye karşı bir anarşizm görmek de yanlıştır. Yukarıda değindiğimiz gibi, temel siyasal görüşleri dolayısıyla ne İslâm'ın kendisi ne de onun tatbikatı

olan Medine Vesikası salt bir sivil toplum projesi değildir. Belki İslâm'a ve Medine Vesikası'na evrensel bir birlikte yaşama projesi demek mümkün; çünkü bu proje, hem resmi (siyasi, yani devlete ait) toplumu hem de sivil toplumun özerkliğini aynı anda içerir ve bunları uygun ve adil bir hukuk temeline bağlar.

Benim sivil toplumdan anladığım ulema ve müctehidlerin önderliğinde yaşayan ümmettir ve ümmet her durumda güçlü olmalıdır. Mevcut durumda ise Müslüman cemaat, tarikat ve grupların modern/ulus devlet karşısında güçlenmeleri, kendilerine biraz daha özgür alan açmaları, hak ve hukuklarının teminat altına alınması onların yararınadır; işte ben bu yöndeki mücadeleye sivil mücadele diyorum. Bunun aksini savunmak mümkündür. Eğer insanları düşüncelerinden dolayı "ihanet ve müşriklikle" suçlamanın dışında, doğru bilgi, adil hüküm ve edebe uygun şık bir üslupla tartışma olursa bu çok verimli ve hayırlı sonuçlara yol açabilir. Herkesin olduğu gibi, bizim de görüş ve düşüncelerimizi test etmeye ve geliştirmeye ihtiyacımız var.

Onuncu Bölüm

YENİ BİR ÖRGÜTLENME MODELİ - YENİ BİR DÜNYA

YENİ BİR ÖRGÜTLENME MODELİ - YENİ BİR DÜNYA

MEDİNE'NİN MEDENİ İNSANI

İnsanların bir arada yaşama konusunda özel bir performans göstermeleri gerekmez. Ama bu yönde bir gereklilikten sözediliyor ve bu artık her kademedeki insanın zihnini meşgul ediyorsa, ortada modern durum'a uygun bir sorun var demektir. İnsan, farklı ve birbiriyle çelişkili eğilimleri aynı anda barındıran bir doğaya sahip yaratılmıştır. Bir yandan doğası gereği kan döker ve yeryüzünde fesad çıkarır, diğer yandan yine doğası gereği toplu hâlde ve başkalarıyla bir arada yaşar. Doğu dillerinde "insan" kelimesinin kök anlamı bunu teyid etmektedir: Arapça'da kelime "unutkanlık (nisyan)" yanında "ünsiyet"i de ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Bundan dolayı kadim bilgelere katılarak İslâm hakimleri ve bilginleri de "insan doğası gereği (tab'an) medenidir" demişlerdir.

Medeni olma hâli, toplanmayı ya da bir arada yaşamayı mümkün kılan medine, yani şehir fenomeninin vücud bulmasına beşerî imkân sağlayan en esaslı faktördür. Bu anlamda şehir fenomeni, toplu hâlde yaşayan yerleşiklerin hayat düzenidir. Bundan hareketle biz, daha işin başında belli bir amaca yönelen insan tarihinde ilk şehirlerin ortaya çıkışında tarım ve savunma gibi ibtidai ve askerî sebeplerden çok, medine denen ortak ve belirli bir mekanın üzerinde yaşama arzusu ve ihtiyacının birinci derecede rol oynadığını söylemek suretiyle modern antropolojinin bilinen varsayımlarından ayrılabiliriz.

Beşer faaliyetlerinin en esaslı yönünü, insanın daha iyi yaşama veya medeniyet kurma arzusuna bağlamak modern bir tutumdur. Basit ve fakat belli bir yönelimi ifade etmek üzere kavramsallaştırılmış medeniyet teriminin en erken onyedinci yüzyıla ait olması, bu yeni terimin türedi niteliğine rağmen köklü bir bilinç değişimine işaret ettiğini göstermektedir. Belki de modern olanı bu türedi yönüyle geleneksel ve kadim olandan ayırmak doğru bir tutumdur.

İsmi kadar kendisi de yeni olan medeniyetten önce din vardı. Ve din, daima temel vasfı medenî olan insan türünün içinde yaşadığı medine ile doğrudan bir ilişki hâlinde olmuştur. Belki burada aynı aile bireyleri olan bir başka kelime kümesinin kök birliğine işaret etmemiz gerekir. Bu da, din, medeni ve medine arasındaki etimolojik birliktir. Bu anlamda medeni özellikleri dolayısıyla toplu hâlde yaşayan insanların içinde yer aldıkları din'in evreninde oluşturdukları mekanlar birer medine şeklinde karşımıza çıkarlar. Bir başka ifadeyle, tarih boyunca din, medenilerin eli ve çabasıyla medinelerde tezahür etmiştir.

Eğer siz bütün bu süreçlerin maddi ve manevi düzenlerinde sürdürülen çabalara, ortaya çıkan kurumlara, kısaca insanın doğal çevresi, tabiat ve diğer hemcinsleriyle giriştiği münasebetlerinin toplamına medeniyet denilebileceğini düşünüyorsanız, bu doğrudur; ama bu düşünce yine de niçin insanın onyedinci yüzyıldan önce medeniyet adı verilen özel bir kavramsallaştırmaya gitmediği sorusuna tatminkâr bir cevap veremez.

Medeniyet kurma, eğer amaçlanmamış ve fakat insan faaliyetlerinin kaçınılmaz bir sonucu ise, bu, medeniyetin tarihte asıl değil, arızî bir şey olduğunu gösterir. Ve galiba İslâm Medeniyeti denen tarihsel fenomenden anlaşılması gereken tam da budur. Kısaca, dünya hayatının geçici (fani) olduğuna inanan Müslüman telakkisine göre, medeniyet amaçlanmaz; ama bir medinede kendini gerçekleştiren medeni insan tabiatının zorunlu bir sonucu, kısaca dinin zamanda ve mekanda tezahürü olur. Bu tanımıyla medeniyet, hem meşru hem de zorunludur.

Ama bizim burada üzerinde durmaya çalıştığımız konu, bu tabiî sonuç değil, tam aksine bir yaklaşımla sonucun bir sebep yerine kullanılması hâlidir. Bu ise ontolojinin tersine çevrilmesi hâlidir; kim Müslüman-

ların dünya üzerinde büyük bir medeniyet kurma veya başka medeniyetlerle yarışma gibi hedeflerden bahsediyorsa, bu görüşte olanların kavramsal dünyalarında ilahi hiyerarşik düzen altüst olmuş, ulvi olanın yerini sufli ve deni olan almıştır. Din, Allah için yaşanır, sadece Allah'a halis kılınır.

Bizim bakış açımızdan, ister Müslüman veya Hıristiyan, ister Yahudi veya hindu olsun, kendi dininin geleneksel evreninde ve kutsalla içiçe kurduğu medinelerde yaşayan geçmişin insanı, tanım gereği, durum ve duruşu itibariyle medeni idi; ancak medeniyet kurma, başka kurulu medeniyetlerle yarışa girme veya kendi medeniyeti dışında kalanları asimilasyona uğratma ya da tahrip yoluyla imha etme gibi bir düşüncesi yoktu. Bu düşüncenin siyasi, iktisadi ve uluslararası faaliyetleri yönlendiren temel bir saik (güdü) hâline getirilmesi olgusu, tamamen modern zamanların bilinç değişimine uğrayan insanına aittir. İşte bu insan, dinin anlam yüklü kutsal dünyasını araç bolluğuna boğarak bir medeniyet kurdu; dinlerin dölyatağı olan şehirleri önce kentlere, sonra metropollere dönüştürdü ve fakat bu ideolojisi kendisinden görkemli medeniyetin yanı başında kendi türünü ve gezegeni felaketlerle yüzyüze getirdi.

İlahi (aşkın), uhrevi ve kutsaldan boşaltıldığında, medeniyet buraya, bu dünyaya aittir ve sözkonusu seküler özellikleri dolayısıyla medeniyetin temel ölçütü nicel (kantitalif) araçlardır. Anlamdan ve amaçtan yoksun tasarlanmış bir dünyada, bizatihi kendileri amaçlanmış araçlar çatışma sebebidir. Araç üretimi ve çok yönlü üretim teknikleri yoluyla elde edilecek araç bolluğunun, insanın tarihte kendini açan amacı ve bu yeryüzü gezegenindeki sahici mutluluğu olabileceği fikri yenidir. Dinler dahi –yakından bakıldığında– kendilerini nihaî amaç şeklinde tanımlamazlar; çünkü din'in bilinen anlam derecelerinden biri insanı daha üst bir gerçekliğe götüren yoldur. İrfani bakış açısından, Şeriat da dinin denizinde insanı selametin olduğu bir sahile ulaştıran gemi hükmündedir. Kendilerini değişmezleriyle birer araç ve yöntem şeklinde takdim eden dinlerle mukayese edildiğinde, tamamen dünyevi bir hayat şeklini mümkün kılan araç üretimi ve bu üretimin belirleyici olduğu sürecin adı olan medeniyetin hakiki bir amaç olarak kendini takdim etmesi, bizi bu kendine özgü zihnî inşanın paranoid vehametiyle yüzyüze getirir. Araç bolluğu, dünyayı tamamen kantilatif bir

boyuttan ibaret algılayan modern bakış açısının gösteriş, yarışmacı tutum, öldürücü rekabet, maddi kuvvet ve hegemonik değerlere tapınma derecesinde tutku ile bağlı oluşunun bir başka ifadesidir.

Bu kültürde her şey cesamete ve büyüklüğe refere edilmektedir. Büyük, daha büyük ve en büyük amaçların amacıdır. Politik kültür bu büyüklük tutkusuna bağlılık içinde olmaksızın meşruiyet bulamaz. Özellikle ulusculuğun blok hâlinde ve aşağıdan yukarıya doğru geliştiği belli başlı kriz bölgelerinde, sözgelimi Balkanlar'da ve Kafkasya'da büyük idealler ve büyük hedefler histerik bir biçimde toplumsal dokuya yayılmaktadır: Her türden etnik ve dinî arındırma, çatışmalarda sivillerin uğradığı hukuk dışı mağduriyet, gencecik kızlara ve kadınlara yönelen tecavüz olayları ile adına savaş denen, fakat aslında kabilecilik döneminden kalma vahşi katliamlar Büyük Sırbistan, Büyük Ermenistan vb. büyük idealler adına yapılmaktadır.

Modern zamanlara özgü olmak üzere, güç, üstünlük ve büyüklüğün mümkün olan tek aracı ulus devlet olarak görüldü. Çalışmamız boyunca göstermeye çalıştığımız gibi bu, yöneldiği hedefleri dolayısıyla modern devlet, özünde merkezî, yani rafine totaliter, toprağa bağlı yani insanı teritoryal bir kimlikle tanımlayan ve tabiî herhangi bir etnisiteyi diğer bütün etnik ve farklı kümeler karşısında yücelten ulus temelinde tasarlandı ve öyle inşa edildi. Devletin, Aydınlanma'yı kuran insanların zihninde gerçekleştirilen bu yeni ve aynı zamanda türedi inşasından sonra, bütün geleneksel ve organik cemaatler, zümreler, geniş aile biçimleri, yerlerini türdeş, sentetik ve siyasal iktidarın merkezî kültürüne göre yeni bir biçim ve kimlik kazanan toplum'a ve ulus'a bıraktı. Ancak modern devletin kendisi Aydınlanmacı zihnin inşası olması gibi, onun yaratmaya çalıştığı toplum ve ulus da birer zihnî inşa ve siyasal bir kurgudur. Bir bakıma illüzyonik bir durumla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Toplum veya ulus'tan sözedilir, ama ne tarihte ne de gerçek hayatta karşılığı olmayan bu soyut, icad ürünü kavramlar üzerinden giderek her şeyi yutan hegemonik bir aygıt kendi iktidarını yaygınlaştırmakta ve nüfuz ettirmektedir.

Modern devletin üç iktidar alanı kültür, kamu ve toplum olarak karşımıza çıkar. Aidiyet duygusunun manipüle edildiği ve kimliğin merke-

zî iktidar tarafından tanımlandığı modernliğin bu tarihsel kategorisinde, farklılıklar içinde bir arada yaşamak doğal olarak bir sorun teşkil edecektir. Çünkü amacı bütün birbirinden ayrı birimleri türdeşleştirmek olan devlet, çoğulculuğu aynı paradigmatik hedefleri paylaşmak olan siyasal partilere yarış hakkı tanımaktan öteye geçmeyen evreninde, zaten ve tanım gereği farklılıklara kullanabilecekleri alan bırakmamaktadır.

Toplum, kamusal alanlar ve kurumlar aracılığıyla bütün dinî, etnik ve düşünsel farklılıkların, aynı söylem ve yaşama biçimlerinin yekpareleştiği sentetik bir kurgudur. Bu kurgunun modernliğe ait olması gibi, kamusal alan da modern devlete aittir ve devlet, iktidar gücünü kamusal alanlar üzerinden topluma doğru yaymakta, derinlemesine bir nüfuzla her şeyi ve her alanı sıkı sıkıya denetlemektedir.

Kamusal hayatın politik topluma değil de, sivil topluma ait olduğunu düşünenler, çoğulculuğun salt siyasi yarışa katılma yanında eğitim, ekonomi, ticaret, sağlık, bilim, sanat, iletişim ve en önemlisi temel yasama faaliyetinin sürdüğü alanlara da yayılmadığı sürece, her defasında ya ele geçirdikleri özerk alanlarda ulus devleti daha küçük ölçeklerde yeniden üretecekler –ki modern ulus devlete bakarak kendini tanımlayan yerel yönetimlerde sözkonusu olan budur ve üstelik bu durum gettolaşmalara da kapılar arayabilir– ya da bütün sivil muhalefete rağmen, merkezî hükümetler ulusal ve uluslararası politikaları kendi ulus devletlerinin rasyonel ve bencil çıkarlarına göre yönlendirirlerken sivil inisiyatifler sadece seyretmekle yetinebilir. Bosna'daki katliamı batılı sivil toplum hareketlerinin seyretmekle yetindiği gibi.

Böylesine sıkı markaj politikalar üzerine dayanan toplum biçimlerinde çok kültürlülük veya farklı kültürel yaşamlar birer paradokstur. Çünkü ulusu vareden devlet, eğitim, bilim ve hukuk yoluyla kültür'ü de varetmektedir; bu da tek ve evrensel olma iddiasındaki devletin merkezî kültürüdür. Bu kültür, tıpkı medeniyet gibi, dünyevî ve en esaslı yönüyle ulusaldır. Pozitif bütün değerlerin, tarihteki ruhun kendini açtığı modernlik tarafından temsil edilen evrensel akla yüklendiği ulus devletlerde, farklı dinlerin ne yaşama biçimlerine ne de sembollerine izin verilir. Bunu en iyi, Eylül-1994'te bütün okullarda başörtüsünü yasaklayan Fransa Milli

Eğitim Bakanı François Bayrou dile getirmiştir. Bayrou, konuyu şöyle ortaya koymuştu:

"Amacımız farklı insanlardan gelen ortak bir ulusu yaratmaktır. Bunu başarabilmek için laiklik ve entergrasyon politikaları çok büyük önem taşıyan araçlardır."

Fransız Bakan kendi kavramsal dünyasında tutarlıdır; çünkü kültür, yöneldiği homojenleştirici amaçları ve doğası gereği farklılıklara kapalıdır. Bir ulus devlet, hangi kurucu öğeden hareketle kendi kültürünü tanımlamışsa, bunun dışında kalan bütün öğelere düşen kendi özgün taleplerinden, varolma, yaşama haklarından vazgeçerek bu merkezî kültürün eritici kazanına atılmayı kabul edip sonunda erimeye, yokolmaya boyun eğmektir. Fransa'nın da yaptığı budur Kızıl Çin'in de, Rusya'nın da yaptığı budur Suudi Arabistan'ın da...

TOPLUM'DAN CEMAATLER'E, ULUS'TAN ÜMMET'E

Psikoloji gibi kendisi de bir ondokuzuncu yüzyıl icadı olan sosyoloji'nin anahtar terimi "toplum"dur. Türkçe'ye "toplumbilim" şeklinde çevrilen sosyolojinin toplum ile ilişkisi, sosyolojinin gerçekten verili, devletten ve sosyolojiden bağımsız toplumu araştırıyor olmasına değil, onu üretmesi ve inşa ediyor olmasına dayanır. Bu açıdan bakıldığında, sosyolojinin toplumsal olayları, toplumsal değişmeyi ve değişmeyi yönlendiren belirleyici ve etkileyici faktörleri araştıran bir sosyal bilim olduğu önermesi, temelde hiçbir gerçeklik değeri olmayan bir varsayım veya sadece bir iddiadır.

Hele sosyolojinin değerden bağımsız bir bilim olduğunu ve "olması gerekeni" değil, sadece "olanı" araştırdığını öne sürmek hiç inandırıcı değil. Bütün diğer sosyal bilimler gibi, sosyoloji de, sözde olanı tasvir edip sosyal olayların fotoğrafını çekerken –gerçekte sosyoloji fotoğraf çekmez resmeder–, aynı zamanda verili bir sosyal hayatın nasıl olması gerektiğine gizlice işaret eder. "Biz bilim adamıyız, sosyologuz; değer yargısı belirtip yönlendirmeyiz; bizim yaptığımız bilimsel bir araştırmadır" diyen sosyal bilimcilerin hepsi, aynı şekilde modern toplumun değer

üreten taşıyıcıları, iktidar ilişkisinde tayin edici durumda olan güçlerin "sözde tarafsız ajanları"dırlar. Onlar, ya bir iktidar adına konuşurlar ya bir iktidara yol gösterirler veya bir iktidara bir başka iktidar adına muhalefet ederler.

Bu bakış açısından sosyoloji, onu ilk tasarlayanların amacına uygun olarak, geleneksel dünyanın sosyal ve tabiî gerçekliklerini yıkıp, yerine üretilen, organize edilen ve denetlenebilen "modern bir toplum"un inşasını mümkün kılan bir teknik, bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Şu farkla ki, sosyolojinin inşa edip determine ettiği toplum sentetiktir, önceden öngörülebilir verilere uygun tasarlanmıştır ve bu yüzden merkezî iktidarın denetiminde işleyen çok sayıda ve hayli karmaşık kurumlarıyla mekanik bir düzene tabidir.

"Ulus" ile eşzamanlı ortaya çıkan "toplum" adını verdiğimiz sentetik yapım, sanayi devrimiyle yerli yerine oturdu. Geleneksel dünyanın belli bir aile, cemat, sınıf veya kastta aidiyet duygularını yaşayan insanlar, Aydınlanma ile "birey" durumuna düşürülünce, sözkonusu aidiyet duygusu yerine "kollektif bilinç" ikame edildi ve bu da ulusal kimlik şeklinde tanımlandı. Toplum-ulus ilişkisini, ulusu vareden devletin bütün tabiî ve tarihsel farklılıkları "toplum kazanı"na atıp eritmesi ve merkezî kültür kalıpları içinde ulusal kimliği üretmesi ilişkisine benzetebiliriz.

Şunu demek istiyorum: Modernliğin ürettiği bu tanımlar, tasarlanmış fenomenler, vehimlerdir; gerçeklik olan tek şey modern devlet ve onun öngördüğü örgütlenme modelidir. Bu devlet, kendi egemenliğinin sürekli olmasından başka hiçbir şeye önem vermez ve bunu da "kamu" adını verdiği alanla güvence altına alır. Kamu, devletin topluma doğru yayılan egemenliğinin diğer adıdır. Kamu hukuku, kamusal alan, kamu hakları ve hatta kamuoyu iktidar ilişkisinin insanın aleyhine devletin toplumu determine edebilme araçları olarak karşımıza çıkarlar.

Belki de modern devletin, artık insanları tatmin etmekten uzak düşen ulusal ve toplumsal kimlik tanımına karşı, aileden başlamak üzere yeni yaşama biçimlerinin öne çıkması ve bunların giderek sentetik ve mekanik olmayan tabiî, organik örgütlenme biçimlerine yönelmesi –pek de safdil sayılmayan– hayırlı bir gelişmedir.

Eğer bütün bunlar doğruysa, modernlik tarihsel bir kategori demektir ve her tarihsel kategori gibi bütün zamanların düşüncesi olamaz.

Ancak hâlen Habermas gibi, modern zamanlarla birlikte modern devletin merkezî kültürü içinde geleneksel cemaat, zümre ve sınıfların tabiî farklılığını ortadan kaldırıp monolitik (yekpare) bir "toplum projesi" yaratmanın doğru bir teşebbüs olduğunu düşünenler, eski dönemlerin kabileceliğine ve "birey"i kendi içinde eriten gettolaşmalara dönüş hâli yaşadığımızı öne sürüp tedirginlik duymaktadırlar. Modernlik, geleneksel olan her şeyin kötü olduğu yolunda bir telkinde bulunuyor. Sanki insanlar, eskiden ve geleneksel dünyalarında birer cendere içinde yaşıyorlardı. İnsan modernlikle tanışıncaya kadar özgür değildi, özgürlüğün ne olduğunu bilmiyordu. İnsanın içinde gözünü açtığı cemaati onu boğuyor, kişisel tekamülünün önüne engeller koyuyor, kısaca insan, bir türlü insan olamıyordu.

Tabiî sormak lazım: Durum gerçekten modernlerin öne sürdüğü gibi miydi? Yoksa bütün bu iddialar birer yakıştırma ya da birer hurafe mi? Ben bunların birer hurafe olduklarını, tarihselcilik yapmak suretiyle modern sosyal bilimcilerin geriye dönerek tarihi bu şekilde kurguladıklarını düşünüyorum.

Bunun herhâlde en çarpıcı örneği Osmanlı tarihiyle illgili genel yargılar olmalı. Tarihimizi idealize etmeden ve bazı rezervlerimizi de akılda tutarak şu söylenebilir ki, Osmanlı örgütlenme modeli bugünkünden çok daha özgür ve çoğulcuydu. Osmanlı'nın siyasi birliğini temsil eden Padişah'ın eyaletlerle ilişkisinin sıkı markaj politikalara dayandığını kimse öne süremez. Devlet merkezî değildi; eyaletlerden maktu vergi alır ve savaş zamanlarında tesbit edildiği kadar asker toplardı. Bunun dışında imparatorluğun namütenahi sınırlarında yaşayan her dinden ve kavimden insanlar, inanç ve dünya görüşlerinde özgür, özel hukukları ve yaşama biçimleriyle özerkti. Beyrut'un, Bosna'nın veya Diyarbakır'ın köylerinde yaşayan insanlar, inandıkları gibi düşünüyor ve yaşıyordu. Elbette bu insanlar bir dine, mezhep veya bir cemaate mensuptular ve kendi kimliklerini bu aidiyet duygusuyla yaşıyorlardı. Padişah'ın onların gündelik hayatlarına müdahale etme, bütün gelenekleri, örfleri tektipleştirme gibi bir derdi yoktu.

Ancak bugünden ve tamamen modern bir perspektiften dönüp de Osmanlı'ya ve diğer İslâm devletlerine baktığımızda, hayatın bir zindan olduğu vehmine kapılıyoruz. Bu antropolojik bir kurgulamadır.

Modernliğin Batı ve ulusal rejimler tarafından zorla yukarıdan empoze edilen bir tarihsel kategori olduğunun farkında görünmeyen bu çevrelerin, içinden geçmekte olduğumuz krizi aşma yolunda gösterebilecekleri performans, yine Habermas'ın "modern olan"ın içinde kalarak modernliği yeniden üretme önerisinden bir adım öteye geçemez.

Oysa gözlendiği kadarıyla Habermas'ın bakış açısı ve son zamanlarda bir ara Türkiye'de de Habermas'tan mülhem gündeme getirilen "anayasal vatandaşlık" projesi dahi, modern projenin niteliksel krizini kavramaktan uzaktır. Herhâlde evrensel ölçeklerde ve herkesi derinden sarsmakta olan krizin gerçek sebepleri, ondokuzuncu yüzyılın özel şartlarında ve bir zihnî inşa ürünü olarak ortaya çıkan (hatta modern devlet tarafından çıkarılan) "toplum" kavramının bizzat tanımında yatmaktadır. Bununla ne demek istediğimi şu soruyla açıklayabileceğimi düşünüyorum:

İnsanoğlunun derin ve uzun süren tarihsel tecrübesi gözönüne alındığında, acaba "toplum" mu, yoksa "cemaatler" mi bir gerçeklik ifade eder?

Kendisi de bir ondokuzuncu yüzyıl sosyologu olan Tönnies, sanayi devrimiyle insanoğlunun, kan ve akrabalık bağına dayanan ve tabiî bir örgütlenme modeli olan "cemaat" aşamasını geride bırakıp, karşılıklı çıkar ve işbölümünü esas alan "cemiyet" aşamasına geçtiğini söylüyordu. Şu var ki, bugün gelinen noktada Aydınlanmacı filozof ve sosyologların yücelttikleri toplum'un, o kendisine modern ulus devlet tarafından giydirilen monolitik yapısında çatlaklar ortaya çıkıyor; hatta iktidar, servet ve bilginin kendisinde mutlaklaştırıldığı toplum kendi bileşenlerine ayrılmaya başlıyor. İşte son birkaç yılda kimlikler alanında yaşamakta olduğumuz patlamanın modern sosyolojinin bütün temel varsayımlarını altüst eden böyle bir yönü var. Ve tabiî bu rahatsızlık verici gelişmeye paralel olarak şu soru da gündeme gelmiş oluyor:

Giderek hızla ve bazı yerlerde köklü bir biçimde kendi bileşenlerine ayrılmakta olan toplumu sürdürmenin bir yolu var mı? Ya da eğer önce parçalanma, ardından dağılma eğilimlerine giren sözkonusu unsurlar kendi

bileşenlerini meydana getiren tabiî yapı taşlarına dönme arzusunu beyan ediyorlarsa, bu birbirinden farklı kimlikleri nasıl bir arada yaşatacağız?

Sözkonusu soruların perspektifine yakından bakıldığında, "toplum"-dan "cemaatler"e doğru bir yönelim olduğu görülür. Bu yönelimi dikkatle izlemek ve anlamak gerekir. Çünkü sonuçta toplum hiçbir ontolojik ve manevi referansı olmayan sentetik bir kurgudur; ama cemaat öyle değildir.

Kuşkusuz çalışmamız boyunca göstermeye çalıştığımız gibi, gündelik hayatımıza, kullandığımız dile iyice girmiş bulunan bu kavramların asıl konumuz olan modern devletle yakın bir ilgisi var. Biz daha önce modernliği var kılan üç ana öncülden birinin "ulus devlet" olduğunu söylemiştik. Ancak bazı sosyal bilimciler, ulus devlet'in modernite tarafından öngörülmediğini, beklenmedik ve aksine bir gelişme olarak ortaya çıktığını öne sürmektedirler. Buna göre, modernite'nin siyasi projesi en geniş anlamıyla demokrasiye dayanır ve laiklik bu projenin içindedir; özgürleşmenin aracı olarak tanımlanır. Modernite'nin öngörmediği, ama Modern Çağı bütünüyle tanımlayan asıl unsur "Milli Devlet"tir. Modernizm, bireyciliğin üzerinde yükselen ve dünyayı tek bir piyasada bütünleştiren evrenselliği öngörmüştür; milleti ve milliyetçiliği değil.[120]

Verili dünyamızın arzettiği manzara açısından bakıldığında bu görüş tutarlı gibi görünmektedir. Bu, aynı zamanda modernitenin kendi tarihsel amaçlarına ulaşamadığı, önceden öngöremediği "milli devlet" ve "milliyetçilik" tarafından tarihsel doğrultusundan farklı bir maceraya sürüklendiği anlamını taşır. Tabiî burada, modernite'nin mi yoksa ulus devlet'in mi tarihsel gelişmede baskın ve belirleyici bir konuma geçtiği sorusu cevapsızdır. Her iki durumda da, ilk hareket noktasında amaçlanan ile bugün ortaya çıkan arasında bir uygunsuzluk var. Bizim hangi veriyi alıp, yüzyüze geldiğimiz sorunları aşmamız gerektiği konusu da muallakta kalıyor.

Ancak durum hiç de öyle görünmemektedir. Çünkü öyle olsaydı, Hegel'i modern düşünce zincirinin hiçbir yerine yerleştirmek mümkün olmazdı. Oysa modern dünyayı kuran zihinlerin başında Hegel gelir ve

---

[120] Mümtaz'er Türköne, *Milli Devlet - Laiklik - Demokrasi, Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos/1994, Sayı: 29, s. 24.

Hegel, modernliği ulus devlet aracılığıyla tarihin amacı ve açılımı şeklinde tanımlamaktadır.

Yine ulus devlet'in din'e ve ümmet'e karşı değil de, imparatorluklar yapısına ve monarşilere karşı ortaya çıktığı düşüncesi de –bir yönüyle doğru olmakla birlikte– tashihe muhtaçtır. En başta, imparatorlukların ömürlerini uzun tutan örgütlenme modellerini din'den ayrı düşünmek mümkün değildir; bu en somut ifadesini, kurucu ideolojisi İslâm dini ve üst birleştirici kimliği İslâm ümmeti olan Osmanlı devletinde bulan somut bir gerçekliktir. Hem Millet sisteminde esas alınan kıstaslar, hem de farklı Milletler'e tanınan sosyal ve hukuki özerkliğin referansı İslâm'dır. Siyasi örgüt düzeni farklı olsa da, ulus devlet öncesinde Avrupa'nın sosyal ve manevi birliğini sağlayan din ve Kilise'dir; ulus devletler, daha ilk çıkışlarında Kilise'nin evrensel düzenine karşı çıkma ihtiyacını hissetmişlerdir. Hıristiyan inancının anlamlandırdığı evrende "ahid/kutsal sözleşme" insan ile Tanrı arasındaydı; Aydınlanma ile birlikte bu, birey ile devlet arasında yasal bir bağa dönüştü. Bir Hıristiyanın bağlılığı dine ve Kilise'ye idi; modernlikle beraber bağlılık mesleğe ve seküler bir amaca yöneldi; yine geleneksel dünyada mensubiyet ve aidiyet evrensel ümmette ifadesini buluyordu– yeni dönemde bunun yerini ulus aldı.

Benzer bir durumun Osmanlı sonrası İslâm dünyasında da belirgin bir şekilde dönüşümlere yolaçtığını görmek mümkün. Modern paradigmayı parametreleriyle İslâm'ın diline tercüme etmek için büyük çabalar harcayan bazı Müslüman aydınlar ve elitler bunun farkında değilse bile, gerçek budur.

Yakın tarihte kendini ulus devlet kimliğinde tanımlayan ve hatta İslâm Birliği'ni yeni bir ulus devletin üst birleştirici aracı gören düşünce ise, modern bakış açısının ta kendisidir. Bunun da herhâlde en canlı örnekleri Abdülhamid'in İslâm Birliği formu, İslâmcılar'ın "yeni" ümmet tanımları ve nihayet Pakistan'ın İslâm dinini yeni bir ulus devletin kurucu ve birleştirici aracı şeklinde gören siyasal tecrübesidir. Büyük bir devrimle kurulan İran İslâm Cumhuriyeti'nin sergilediği pratik de bundan farklı değildir. İslâm birliğini ve İslâm devletini savunan kimi İslâmcılar'ın, "ümmet"ten "ulus devlet" formu çıkarmaları, bizim modernliği bireycilik, dünyevileşme ve

ulus devlet'e dayandıran görüşümüzü teyid etmektedir; çünkü açık ki, ulus devlet olmaksızın modernleşme olamaz.[121]

Oysa ümmetin öngördüğü form ulus devletin formundan ayrıdır ve bu doğal olarak öyle olmak durumundadır. Ümmet sonuçta birer gettolaşma eğilimi taşıyan "cemaat", aşiret ve kabile yapılarıyla çatışır; bu yapılar organik ve sahici olmaları durumunda ümmetin birer alt birimi de olurlar. İslâm tarihinin ilk döneminde yaşanan siyasi çatışmanın özü, bir açıdan ümmet formu önünde direnen aşiret ve kabile örgütlenme biçiminden kaynaklanmıştır. Teorik yönüyle olsun tarihsel pratiğiyle olsun, ümmet, doğal birlikteliklerin doğal farklılıklarını koruyarak kendi aralarında meydana getirdikleri bir siyasi birliktir. Gayrı müslimlere kendi özel hukuklarında özerklik tanınması, farklı Müslüman cemaat ve kavimlere kendi örf ve adetlerinde tanınan serbestlik, mezheplerin korunan içtihad hakları ve bu farklı içtihadların çizdiği özel çerçeve içinde gelişen hukuki teamüller, bu siyasi birliğin veya din temelindeki evrensel örgütlenme modelinin hiçbir şekilde tekil değil, çoğul olduğunu ve bunun doğası gereği ulus devleten ayrı olduğunu gösterir.

Durum bu merkezde iken, şimdi kalkıp "ümmete (yani dini cemaate) dayalı siyasi birim, yani devlet formu, gerçekte milli devlet formunun bir versiyonundan başka bir şey değildir" demek; ulus devletin modern zamanlara özgü olmaktan çok yüzlerce yıl öncesine ait bir fenomen olduğunu söylemektir ki, bunun en başta modernite'nin öngörmediği bir gelişme olduğu yolundaki önerme ile çelişmektedir. Dahası, ulus devletin İslâm'ın ilk dönemlerinden beri varolduğunu, hatta Osmanlı devletinin dahi bir ulus devlet olduğunu söylemekle aynı şeydir.

Ulus devlet'in dominant amaçlarından biri modernleşmedir; modernleşme insan zihninin dünyevileşmesiyle ilgilidir ve son tahlilde ulus devlet laikliği öngörmek zorundadır. Peki, bu durumda ulus devlet ile din arasında nasıl bir aykırılık olmaz?

Son olarak, ulus devlet formu dışında başka bir forma izin vermeyen faktör eğer "milletler arası rekabet" ise -ki bu doğrudur ve biz de bugünkü uluslararası güvenlik sistemi mevcut durumunu koruduğu sürece farklı

[121] Bkz. İsmail Kara, *İslâmcılar'ın Siyasi Görüşleri*, İstanbul, 1994.

bir formu tek başına bir ulus devlet'in talep etmeye cesaret edemeyeceğini söylüyoruz-, bu acımasız rekabet ve yolaçtığı çatışmalar, kendilerine "hayali kimlikler" ve doğrulukları kendinden menkul meşruiyetler uyduran "milli devletler"den ve "milliyetçilikler"den kaynaklanmıyor mu?

YENİ BİR YAŞAMA BİÇİMİ - YENİ BİR ÖRGÜTLENME

Ontolojik ve müteâl hiçbir gerçekliği olmadığı hâlde "modern tanımında" devlet, sanki varlık düzeyinde mutlak ve ebedî bir hakikate sahipmiş gibi, meşruiyeti kendinden menkul bir egemenlik fikrine sahip çıkmakta ve bunun herkes tarafından teyid edilmesini istemektedir. Fransız Milli Eğitim Bakanı Bayrou, birer kamusal alan olan okullarda başörtüsünü yasakladığında şöyle demişti: "Biz, Müslümanların Allah'ına saygı duyarız; ama cumhuriyet yasaları önce gelir." Bu, eğer bir gerilim ve çatışma çıkacaksa, kamusal alanın devletin denetimine bırakılacağı anlamında söylenmiş bir sözdür. Bakana göre, demokratik bir yönetim bireylerin ve cemaatlerin dinî inanışlarına saygılı olmakla beraber, modern bir devlette bireyler ve cemaatler kamusal alanı diledikleri gibi kullanamazlar; kamusal alanı devletin yasaları düzenler.

Peki, yasalar ile Allah'ın bir mü'minden yapmasını istediği hükümler arasında bir çatışma vuku bulursa, mü'min ne yapacaktır? İslâm dini, herkesin –başkasının temel hak ve özgürlüklerine müdahale etmedikçe– kamusal alanı dilediği gibi kullanabileceğini, dinî kıyafetiyle gezebileceğini söyler; ama kendi meşruiyetini "evrensel aklın kesin doğruları"na dayandırdığını iddia eden Cumhuriyet, İslâm'ın bu hoşgörüsünü tanımaz; Müslümanları kendi inançlarıyla karşı karşıya getirir, gerilime iter ve kişiliklerinin şizofren bir bölünmeye uğramaları pahasına kamusal hayatı farklı yaşama biçimlerine açmaz.

Tabiî ki sormak lazım: Bu olayda kim totaliter ve baskıcı? "Fanatik, entegrist ve fundamentalist" diye suçlanan Müslümanlar mı, yoksa herkesin evrensel aklın kazanına atılması için devletin gücünü kullanan modern cumhuriyet mi?

Burada devletin belki de tarihte hiç rastlamadığımız yepyeni bir tanı-

mıyla karşı karşıyayız. Geçmiş devlet biçimlerinde iktidar hanedan, yönetici elit veya sarayın güvencesi altına alma gibi alan ve amaçlarla sınırlı iken, modern zamanlarda sosyal hayatın sürdüğü kamusal alan, kısaca bütün hayat alanları da iktidarın kapsamı içine alınmış oldu. Bu, bizim başından beri hangi formuyla olursa olsun –faşizm, komünizm veya liberalizm– modern devletin paradigmatik özellikleri dolayısıyla, derinle-mesine nüfuz edici mahiyette totaliter olduğunu ve örgütlenme biçimini bu totalitarizmi sürdürme amacıyla geliştirdiğini söylediğimiz şeyi teyid etmektedir.

Bu bakış açısı "yeni"dir. Geçmişte zaman zaman kralın tanrı yerine ikame edildiği, yöneticilerin kutsallaştırıldığı ya da "tacın mihraba çakılarak bağlılığın ibadete dönüştürüldüğü" doğrudur; ancak bütün bu örneklerde tanrılık, kutsallık ve bağlılık; soyut ve gayr-ı şahsi bir kişiliğe değil; somut, etten kemikten olan insanlarla ilgiliydi. Batılılar'ın "doğu despotizmi"ne örnek göstermekten pek hoşlandıkları Osmanlı'da dahi Padişah'ın "kulları" onun bir yönetici sıfatıyla şahsının sadık teb'alarıdır. Yönetimde "devlet ebed müddet" esastır; ama yine de "din asıl", "devlet onun fer'idir." Çünkü köklü bir İslâm geleneğine uygun olarak, son tahlilde Osmanlı da "devletin umur-u din üzerinde bina edildiğini... ve devletin ancak dinin bir fer'i olduğunu" kabul etmiştir. Devlet, umur-u din üzerine bina olunmuşsa, bu durumda şairin deyimiyle "devlet dahi halk içindir."

Devletin modern zamanlarda niçin ve nasıl bu temel nitel değişime uğradığını geçen bölümlerde anlatmaya çalıştık. Son olarak üzerinde durmamız gereken iki nokta kalmıştır: Bunlardan biri modernleşme sürecinin bir kategorisi olarak ortaya çıkan İslâmcılığın niçin bu devleti kendi tanımında sorgulamadan kabul edip içselleştirdiği sorunu; diğeri yeni bir örgütlenme modelini tasarlamanın mümkün olup olmadığı konusu. Kısa da olsa bu iki nokta üzerinde durmak gerekir.

İslâmcılar'ı devleti modern tanımında kabul etmeye iten üç ana sebep üzerinde durulabilir:

1. Avurpa'da Aydınlanma, Fransız İhtilali ve sanayi devrimiyle ortaya çıkan güçlü ulus devletlerin Müslüman dünyanın siyasi birliğini sağlayan Osmanlı devletini yıkıp parçalamış olmaları. Bu olay modern ulus devletin ne kadar büyük ve etkili bir güç temerküzünü temsil ettiğini göstermiş, bu

da Müslüman dünyanın aydınlarının gözünü kamaştırmıştı. İbn Haldun'-un deyimiyle mağlupların galipleri taklid etmesi kuralı bu olayda da kendini gösterdi. Müslüman aydınlar, Abdülhamid'in ve Cemaleddin Efgani'-nin İslâm ve hilafete dayalı yeni bir ulus devlet üretme amacındaki politik düşüncelerinden de etkilenerek, yeni bir siyasi birliğin, ancak bu tarzda bir örgütlenme modeliyle gerçekleşebileceğini düşünmeye başladılar.

2. Modern devlet, sadece yayılmacı ve sömürgeci politikaları kolaylaştırıp mümkün kılan bir araç değil; aynı zamanda ticari, iktisadi ve sınai kalkınma, bilimsel ilerleme ve maddi güç elde etmenin de en etkili aracıdır. İslâmcılar, İslâm dünyasının gerileme sebeplerini zaten, bu güç temerküzünü engelleyen geleneksel siyasi ve sosyal kurumlarda buluyorlardı. Onların varsayımına göre, Batı'nın bilimsel bilgisi, fenni ve teknolojisi alınıp kültürü, ahlâkı ve felsefesi gümrük kapılarından içeriye sokulmayabilirdi. İlerleme ve kalkınma denen fenomenin bütün gelişme süreçlerinde ulus devlet anahtar rol oynamıştı. Bu durumda İslâm düşüncesini, tarihsel mirasını yeniden gözden geçirmekten başka çare yoktu; İslâmcılar da idareyi, hukuku, siyasi ve sosyal kurumları merkezîleştirecek yeni formülasyonlar aramaya giriştiler. Ve bir süre sonra Müslüman aydınların zihninde kurucu ideolojisi İslâm olan yepyeni bir ulus devlet modeli teşekkül etmeye başladı.

Tarihi şan ve şerefle geçen koskoca bir dünya yıkılmıştı. Mehmet Âkif'in "Şark" şiirinde tasvir ettiği gibi İslâm dünyası tarumardı, her yer bir harabe gibiydi, şehirler viraneye dönmüştü. Sefalet, yoksulluk, cehalet ve üst üste gelen yenilgiler. Bu dünyayı yeniden toparlamak için güçlü bir motivasyona, etkili ve kullanışlı bir araca ihtiyaç vardı. Yeni devlet şekli örgütleyici, organize edici, kaynak yaratan ve kaynak dağıtıcı kimliğiyle, güç, refah, servet aracı şeklinde algılandı ve bu algı Müslüman zihninin siyaset görüşünü köklü bir değişime uğrattı.

3. Üzerinde durulacak üçüncü sebep, İslâm dünyasının hemen hemen her yerinde kurulan yeni devletlerin ulus temelde ortaya çıkmaları ve Müslümanları sadece idari ve siyasi sistemin dışına değil, bundan daha fazla hayatın dışına da itmeleri olgusudur. Bütün rejimlerin baskıcı, otokrat ve totaliter niteliği Müslüman dünya üzerine bir kabus gibi çöktü. Siyasi ba-

ğımsızlık elden gittiği gibi, gündelik hayatta birey ve cemaatlerin özerklikleri, kendi dinlerine, geleneksel alışkanlıklarına göre yaşama hakları da ellerinden alındı.

Müslümanlar bu bunaltıcı baskıdan kurtulmanın bir yolu olarak, bu "baskı aracı"nı ele geçirmekte buldular; böylelikle zihinlerinde devleti yüceltmeye başladılar. Bu, bir bakıma ilk Hıristiyan nesillerin Roma'nın katı zulmü altında yaşarken, Roma'nın merkezî hiyerarşik düzenini, örgütlenme biçimini kendi ruhlarında içselleştirmelerine benzer bir olaydır. Sözkonusu içselleştirmenin doğal sonucu, farklı da olsa bir dinî inancın kendini karşıtına göre tanımlamaya koyulmasıdır. Zihin bir kere böyle bir yola koyuldu mu, bir daha kendi özgün mecrasına dönmesi, sapmış bilinci kendi mihverine iade etmesi oldukça zor olur ve bu zorluk bugüne kadar devam etmektedir.

Bu aşamada artık, basit bir siyaset veya iktidar olgusundan çok, kökleri bilincin derinliklerine uzanan çok daha kapsamlı bir sorunla karşı karşıyayız. Temeldeki sorun şudur: Biz, modern devletin felsefi varsayımlarını, kendine yüklediği misyonu sorgulamadan olduğu gibi taklid mi edeceğiz, yoksa yeni bir devlet kavramına mı ulaşmaya çalışacağız? Verili aygıtı olduğu gibi alıp başına "İslâm" koymak, bizi İslâm'ın hakiki amaçlarına götürebilir mi? Yoksa her araç hangi amaçları gerçekleştirmek üzere tasarlanmışsa, sonunda kendi amacını mı dikte eder?

Bu konuda Müslümanlar arasında bir görüş birliği olduğu söylenemez. Ve belki de gelecekteki çatışmanın ana konusu, bu sorulara verilecek farklı cevaplardan kaynaklanacaktır.

Ancak biz, devleti her ne olursa olsun sonuçta sadece bir örgütlenme modeli şeklinde gördüğümüzden, daha en başta onu her türlü kutsal, felsefi ve ontolojik temellerden ayrı bir düzeyde ele almamız gerektiğini düşünüyoruz. Devlet, ne yeryüzünde ilahi iradenin tecellisi, ne seçkin sınıf ve ailelerin imtiyazı, ne kollektif akıl, ne insanın günahkâr tabiatına verilmiş bir cevap, ne de toplumsal hayatı modernleştirici bir misyonun aracıdır. Devlet, bir arada yaşamak durumunda olan insanların siyasi olarak organize olmaları hâlidir. Bir arada yaşamak için örgütlenmek, organize olmak gerekir; şu hâlde devlet tek ve tekil bir yaşama biçimi değil, tam aksine

farklı din, inanış ve felsefi görüşe göre ortaya çıkan çok sayıdaki çoğul yaşama biçiminin hukuki zemini, siyasi birliğe katılan tarafların kendi aralarında akdettikleri sözleşmedir.

Bu farazi olmayan sözleşmenin tarihteki tezahürü Medine Vesikası'-dır. Kur'ân ve Sünnet'in somut bir tezahürü olan Vesika, İslâm tarihindeki çoğulcu örgütlenme modellerinin de kurucu ilkesi ve ilham kaynağıdır. Eğer yeni bir örgütlenme modeli üzerinde yoğunlaşmak gerekecekse, bu çabanın Kur'ân ve Sünnet'ten, Medine Vesikası'ndan ve İslâm tarihinde yaşanan zengin tecrübeden kopuk olmaması gerekir. Kuşkusuz hilafet'in saltanat'a dönüşmesinden sonra idare hukukunda büyük manipülasyonlar vuku buldu. Bu yüzden hiç kimse bugün saltanat rejimlerini geri getirmeyi düşünmüyor; ve bu aşamada yönetimin halkın rızasına, arzu ve isteklerine uygun olması, seçim sisteminin hukuki teminat altına alınması da hayati bir zarurettir.

Son olarak, böyle bir teşebbüsü bugünkü verili dünyamızda yer alan hiçbir ulus devletten bekleyemeyiz. Buna hiçbir ulus devlet kendi başına kalkışamaz; çünkü uluslararası güvenlik sistemi ve "ulus devlet"ler arasında sürmekte olan rekabet böyle bir şeye izin vermez. Tek başına böyle bir teşebbüse kalkışacak bir devleti, rakip devletler bir anda yutar. Bu da bizim dünyamızın trajik realitesidir. Ama yine de tarihte peygamberlerin yaptığı gibi, yeni hayat alanları bulmak, bu hayat alanlarında farklı, sahici yaşama biçimleri geliştirmek ve bunun fikriyatını anlatıp çok daha geniş havzalarda yaşayan insanların dikkatini bu hayati konu üzerine çekmek mümkündür. Çünkü kriz derinleştikçe arayışlar hızlanacaktır.

Unutmamak gerekir ki evrensel, genel geçer ve merkezden hegemonik bir durumla karşı karşıya olan sadece biz Müslümanlar değiliz, herkes aynı derin krizin bir parçası olmuş durumda. Temeldeki sorun, Fukuyama'nın tarihin sonu dediği evrensel homojen devletin bütün farklılıkları yutmaya kalkışan saldırısına karşı nelerin yapılabileceği konusu üzerinde global bir düşünceye sahip olabilmektir. Tabii ki insanoğlu tarihinin sonuna gelmedi ve Fukayama'nın işaret ettiği son, modernizmin sonudur. Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sözüyle "Adem'den önce ademler olduğu" gibi, son insandan sonra da son insanlar olacaktır. Kozmik bir al-

tüst (kıyamet hâli) yaşamadıkça bizler bu gezegende yaşamaya devam edeceğiz. Sorun Huntington'ın dediği medeniyetler savaşı da değildir. Çünkü çok kültür kalmadığı gibi çok sayıda medeniyet de kalmadı. Dünyevi refah her yerde aynı tip çalışma düzenine sahip fabrikaların ürettiği mallarla sağlanmaktadır. Bir Meksikalı'nın ofisini ve mutfağını dolduran araçların aynısı bir Arabın da ofisini ve mutfağını doldurmaktadır.

Bu, her şeyi standardize eden sürece Japonya'dan sonra Çin ve Hind de katıldı. Yahudi ve Hıristiyan dünyası zaten bunun mimarları arasında yer almaktadırlar. Eğer sadece İslâm havzasında farklı arayışlar sürüyor ve tepkiler sadece bu dünyanın zihni diri insanlarından geliyor ise, bu, İslâm'ın bir kültür ve medeniyet savaşına indirgenemeyecek düzeylerde kendine özgü farklılığından kaynaklanmaktadır. Ve eğer hâlâ İslâm sahici bir farklılığa vurgu yapıyorsa, bu, gerçekten sadece Müslümanlar için değil, herkes için bir umuttur.

İnsan kan dökücü (Bakara, 2/30) bir tabiata sahip olduğu kadar, başkalarıyla barış ve karşılıklı yardımlaşma ile birlikte yaşamaya yatkın bir tabiata da sahiptir. Dinler ve İslâm dini, insanın bu barışçı yanını takviye etmeyi amaç edinirler. Eğer insan fıtraten sahip olduğu iyi hasletlerini öne çıkarıp başkalarıyla yaşama sanatını becerebilirse medeni olur, güzel medineler kurar; ama kan dökücü tabiatının saldırgan ve yıkıcı yanına eğilim gösterirse başkalarını olduğu kadar kendini ve hayatını da tahrip eder. İslâm bundan dolayı, medeni insanın güzel (tayyib) medinelerde yaşadığı dinin adıdır ve sözcük anlamının çağrıştırdığı gibi insanı Allah'a teslim olmaya ve hemcinsleriyle barış içinde (silm) yaşamaya davet eder.

Bundan daha güzel ne olabilir!..

Yine de her şeyin en doğrusunu bilen Allah'tır.